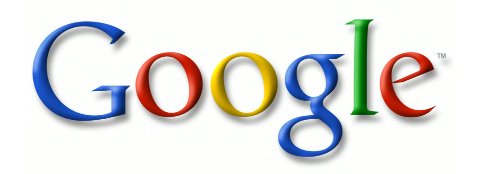
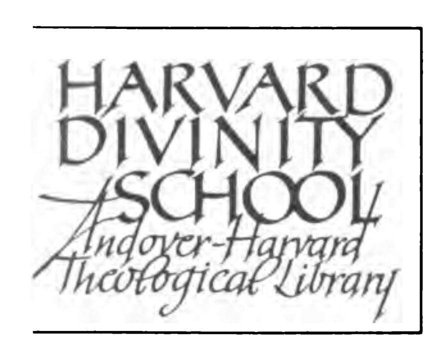



HARVARD
DIVINITY
SCHOOL
Andover-Harvard
Theological Library



Grundriss

der

Theologischen Wissenschaften

bearbeitet

von

Achelis in Marburg, **Baumgarten** in Kiel, **Benzinger** in Jerusalem, **Bertholet** in Basel, **Buhl** in Kopenhagen, **Cornill** in Breslau, **Gunkel** in Giessen, **Guthe** in Leipzig, **Harnack** in Berlin, **Heinrici** in Leipzig, **Herrmann** in Marburg, **O. Holtzmann** in Giessen, **Jülicher** in Marburg, **Kaftan** in Berlin, **Krüger** in Giessen, **Lietzmann** in Jena, **Loofs** in Halle, **Mirbt** in Marburg, **K. Müller** in Tübingen, **Pieper** in Gerresheim, **Sell** in Bonn, † **Stade** in Giessen, **Troeltsch** in Heidelberg, **Weinel** in Jena u. A.

Zweite Reihe

Erster Band

Hebräische Archäologie

Zweite, vollständig neu bearbeitete Auflage



Tübingen 1907
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

Hebräische

Archäologie

von

Lic. Dr I. Benzinger
in Jerusalem.

Zweite, vollständig neu bearbeitete Auflage

Mit 253 Abbildungen im Text und einem Plan von Jerusalem



Tübingen 1907
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

Published September 15, 1907.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

DEM ANDENKEN

MEINES LEHRERS

PROFESSOR DR A. SOCIN

Aus der Vorrede zur ersten Auflage.

Die Absicht des vorliegenden Buches ist, dem Studenten, dem Religionslehrer, jedem Freund des Alten Testamentes das zum Verständnis des Alten Testamentes und der Geschichte des Volkes Israel Wissenswerte aus dem Gebiet der Sitten und Gebräuche, der bürgerlichen und religiösen Einrichtungen des alten Israel in systematischer Weise darzustellen, möglichst knapp und gedrungen, dabei aber glatt und lesbar. Dieser Zweck verbot es, auf Einzelheiten sowohl in der Darstellung selbst, als in der Polemik einzugehen. Zugleich ergab sich daraus die Art und Weise der Benützung der vorhandenen Literatur. Ich habe es nicht für nötig gehalten, alles, was schon irgendwo gedruckt steht, durch Zitate zu kennzeichnen. Insbesondere habe ich für das, was ich selbst im Orient beobachtete, keine Belegstellen aus den vorhandenen Reisewerken etc. beigebracht. Bei einem ‚Grundriss' ist das wohl selbstverständlich, doch ist es vielleicht nicht überflüssig, es ausdrücklich zu bemerken. Für Studierende hat die Menge der Zitate keinen Wert, der Fachmann wird das Mass der Benützung anderer Forschungen und die eigene Arbeit leicht beurteilen können. In den Literaturangaben ist nur das aufgenommen, was zur tieferen Einführung in den Stoff und die Quellen zunächst von Wert ist.

Tübingen, im Oktober 1893.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Die vorliegende Auflage darf grösstenteils als eine völlige Neubearbeitung des Stoffes bezeichnet werden. Unsere Kenntnis des alten Orients hat seit dem Erscheinen der ersten Auflage ungeahnte Bereicherung und Umgestaltung erfahren.

Auch die Abbildungen sind meist erneuert worden, zugleich ist ihre Zahl fast verdoppelt. Die Ausgrabungen haben uns eine ausserordentliche Fülle von Material an die Hand gegeben, und hier wirkt die Anschauung mehr als alle Beschreibung. Die Leser werden mit mir dem Herrn Verleger Dank wissen, dass er durch sein opferwilliges Entgegenkommen diese Neugestaltung des Buches ermöglichte.

Der Zweck des Buchs ist bei alledem der alte geblieben. Besonders habe ich mich bestrebt, das Buch auch für Nichttheologen lesbar zu machen. Mehr als in der ersten Auflage habe ich die Fragen, die in die Religionsgeschichte gehören, ausgeschieden.

Das Buch ist in Jerusalem geschrieben; das möge als Entschuldigung dienen, wenn die Literatur ungleichmässig und nicht vollständig benutzt ist.

Das möge auch meine Stellung zum „Panbabylonismus“ erklären. Wer hier im Orient es tagtäglich mit Händen greifen kann, dass der „Orient“ nicht nur ein geographischer Begriff ist, sondern eine sehr reale Macht, eine gewaltige Kulturwelt, die vom Nil bis zum Euphrat die verschiedenen Länder und Völker zusammenfasst, der kann sich auch den alten Orient gar nicht mehr anders vorstellen, und der Gedanke einer gemeinsamen altorientalischen Weltanschauung und altorientalischen Kultur ist ihm ein ganz selbstverständlicher. Er müsste die Annahme einer solchen verlangen, auch wenn sie gar nicht mehr aufgezeigt werden könnte. Alles weitere ergibt sich dann als einfache Konsequenz hieraus. Ich lege aber Wert darauf, zu betonen, dass ich — und zwar nicht erst heute — von ganz anderem Ausgangspunkt aus als die Assyriologen zu dem als einem Postulat gekommen bin, was sie uns als vorhanden darlegen. Man braucht nicht Assyriologe zu sein, um aus inneren Gründen gerade die Hauptgedanken der neuen, von HWinckler zuerst klargelegten Anschauung vom alten Orient als richtig zu erkennen. Für die Einzelheiten muss ich natürlich den Assyriologen die Verantwortung überlassen, da ich nicht den Anschein erwecken möchte, als urteile ich selbständig über Dinge, die ich nicht verstehe.

Ich bemerke, dass das Manuskript zum grössten Teil schon aus meinen Händen war, als EMeyer, Die Israeliten und AJeremias, ATAO in 2. Auflage erschienen, beziehungsweise hieher nach Jerusalem kamen. Ich hätte diese Bücher also nur noch für die Korrektur benützen können. Ersteres Buch hat mich jedoch bei den in Frage kommenden Punkten keineswegs überzeugt.

Ich empfehle noch die Nachträge der Aufmerksamkeit des Lesers. Die Herren Professor WMaxMüller in Philadelphia und Pastor Dr. FrJeremias in Dresden haben die Güte gehabt, die Aushängebogen durchzusehen und mir ihre Bemerkungen dazu zur Verfügung zu stellen, die, weil sie im Text keine Aufnahme mehr finden konnten, am Schluss zu Anmerkungen, Nachträgen und Exkursen vereinigt wurden. Den genannten Herren spreche ich auch hier meinen Dank dafür aus.

Jerusalem, im Juni 1907.

I. Benzinger.

Inhaltsverzeichnis.

Zweiter Teil.

Privataltertümer.

Kap. I.

Nahrung, Kleidung und Wohnung.

Kap. II.

Die Familie und ihre Sitte.

Kap. III.

Die Gesellschaft und ihre Sitte.

Dritter Teil.

Staatsaltertümer.

Kap. I.

Verfassung und Verwaltung.

Kap. II.

Recht und Gericht.

Kap. III.

Das Kriegswesen.

Vierter Teil.

Sakralaltertümer.

Kap. I.

Der Ort des Gottesdienstes.

Kap. II.

Die Priester.

Kap. III.

Die Opfer.

Kap. IV.

Die Feste.

Kap. V.

Die kultische Reinheit.

Abkürzungen.

E	= Elohistische Schicht des Pentateuch.
J	= Jahvistische Schicht des Pentateuch.
Dt	= Deuteronomistische Schicht des Pentateuch.
P	= Priesterkodex.
AO	= Der alte Orient.
CJH	= CHWOLSON, Corpus inscriptionum Hebraicarum.
CJS	= Corpus Inscriptionum Semiticarum.
EOL	= Ex oriente lux.
MVAG	= Mitteilungen der vorderasiatischen Gesellschaft.
OLZ	= Orientalische Literaturzeitung.
PEF Quart. Stat.	= Palestine Exploration Fund, Quarterly Statements.
ZAW	= Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft.
ZDMG	= Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
ZDPV	= Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins.
AJEREMIAS ATAO	= Das Alte Testament im Lichte des alten Orients.
„ BNT	= Babylonisches im Neuen Testament.
ESCHÜRER GJV	= Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi.
BSTADE GVJ	= Geschichte des Volkes Israel.
HWINCKLER GJ	= Geschichte Israels.

Die Umschrift der hebräischen Worte

ist eine rein lautliche. Es sind dabei folgende Zeichen gebraucht:

א	'	מ	m
ב	b	ן	n
ג	g	ס	ṣ
ד	d	ע	'
ה	h	פ	p
ו	v	צ	ṣ
ז	z	ק	k
ח	ch	ר	r
ט	ṭ	שׂ	s
י	j	שׁ	sch
כ	k	ת	t
ל	l		

Die Halbvokale (*Schwa*) sind durch hochgestellte kleine Buchstaben bezeichnet.

Verzeichnis der Abbildungen.

Einleitung.

§ 1. Aufgabe, Umfang und Gliederung.

Das Wort Archäologie wird heutzutage gebraucht als Name einer speziellen historischen Disziplin, die zu ihrer Aufgabe hat die wissenschaftliche Darstellung der gesamten Lebensverhältnisse, der Sitten und Gebräuche, der bürgerlichen und religiösen Institutionen der Hebräer. Rein praktische Erwägungen haben diese Abgrenzung des Stoffs veranlasst. Aus dem stets anzustrebenden Ganzen einer Kulturgeschichte sind um ihrer Wichtigkeit willen die politische Geschichte, Literaturgeschichte und Religionsgeschichte seit alters herausgenommen und als selbständige Disziplinen behandelt worden; der Archäologie blieb damit die oben beschriebene Aufgabe. Es ist selbstverständlich, dass diese nur in stetem Zusammenhang mit den genannten anderen Disziplinen gelöst werden kann. Dass ausserdem in den vorliegenden Abriss eine kurze Darstellung der Geographie Palästinas aufgenommen wurde, rechtfertigt sich aus dem Gesichtspunkt, dass das Verständnis der Sitten und Gebräuche eines Volkes die Kenntnis der physischen Beschaffenheit des Landes, des Klimas, der Produkte, der Tierwelt erfordert.

2. Die zeitliche Abgrenzung des Gebiets erscheint am natürlichsten mit dem Untergang des jüdischen Staatswesens unter Hadrian gegeben. Hiebei ist jedoch ein Doppeltes zu beachten: 1) Schon lange vorher hat griechische Sprache und Sitte ihren siegreichen Einzug auch bei dem jüdischen Volk gehalten. Diese allmähliche Hellenisierung ist hier nicht zu beschreiben. Das eingedrungene Griechentum war genau genommen bloss äusserer Firniss; das Volk als solches ist nicht, oder nur sehr wenig entsemitisiert worden. 2) Ganz ausser Betracht bleiben die spezifisch christlichen Sitten und Gebräuche, deren Darstellung in das Gebiet der christlichen Archäologie gehört.

3. Eine Gliederung nach den Hauptperioden der Geschichte Israels erscheint zunächst als das Naturgemässe. Sie hätte unleugbar den grossen Vorzug, dass dabei ein geschlossenes Bild der politischen, sozialen und religiösen Zustände in jeder einzelnen Periode sich ergeben würde. Allein abgesehen davon, dass sich vielfache Wiederholungen nicht vermeiden liessen,

reicht vorderhand auf vielen Gebieten des israelitischen Lebens unsere Kenntnis zu einer klaren und scharfen Unterscheidung der einzelnen Perioden nicht aus.

Es ist deshalb die übliche sachliche Einteilung beibehalten, welche den Inhalt der eigentlichen Archäologie unter den Titeln *Privataltertümer*, *Staatsaltertümer*, *Religionsaltertümer* unterbringt, eine Einteilung, die gewiss sehr mangelhaft ist, aber sich durch ihre Einfachheit immer noch als die brauchbarste erweist. Freilich dürfen die Ausdrücke Privataltertümer und Staatsaltertümer dabei nicht zu eng gefasst werden.

4. Die Kultur macht nicht Halt an den Grenzen eines Staates, auch nicht an denen der Sprache. Israels Kultur im besondern ist keine selbständige und originale (vgl. § 12). Die gesamte Kultur des vorderen Orients ist eine im Grunde einheitliche, die sich bei den einzelnen Völkern nur verschieden nuanciert. Sie geht in letzter Linie auf Babylonien zurück. Daraus ergibt sich die Pflicht, bei Darstellung der hebräischen Kultur stets auf diese Wurzel zurückzugehen und das Gemeinsame wie das Abweichende im Vergleich mit jener Gemeinkultur des vorderen Orients festzustellen.

§ 2. Quellen.

A. *Denkmäler.*

I. *Unmittelbare Urkunden:* Während die älteren Ausgrabungen in Jerusalem im wesentlichen nur für die Topographie und Baugeschichte dieser Stadt von Bedeutung waren, lieferten die neueren Ausgrabungen der letzten zehn Jahre eine ungeahnt reiche Ausbeute an Funden, welche für die Kultur- und Religionsgeschichte des Landes von höchster Wichtigkeit sind.

Ueber die Ausgrabungen des deutschen Palästina-Vereins in Tell Mutesellim (Megiddo) vgl. MuNDPV 1904, 1905, 1906. — Ueber die Ausgrabungen in Tell Ta'annek (Taanach) vgl. E. SELLIN in Denkschr. d. Kais. Akad. der Wissensch. in Wien L (1904) Nr. III und LII 1905 Nr. III. — Ueber die Ausgrabungen des Pal. Expl. Fund in Tell el-Ḥasi vgl. FL. PETRIE, Tell el-Hesy 1891; in Tell Zakarja etc. vgl. FJBLISS und ST. MACALISTER, Excavations in Palestine 1898—1900; in Tell Dschezer (Gezer) vgl. Quart. Statements 1902—1905.

1. Inschriften auf palästinensischem Boden. Ueber die wenigen hebräischen und phönizischen vgl. § 37. Die lateinischen und griechischen sind gesammelt im Corpus inscript. Latinarum t. III und Corpus inscript. Graecarum t. III. Die Literatur hierüber s. bei SCHÜRER GJV[3] I 25—31.

2. Baudenkmale auf palästinensischem Boden, leider nur sehr spärlich erhalten. Die wichtigsten sind die Bauten in Jerusalem (vgl. § 9), die verschiedenen Anlagen für Wasserversorgung, die Gräber u. a. (vgl. § 43). — Hier ist auch der Titusbogen in Rom mit Abbildungen der Tempelgeräte zu nennen.

3. Münzen, sowohl jüdische als solche der Seleuciden und der autonomen Städte in Palästina (vgl. § 42); Literatur s. bei SCHÜRER GJV[3] I 20—25.

4. Hebräische u. a. Siegel aus Palästina (vgl. § 44).

5. Tongefässe aus den verschiedensten Perioden, in reicher Menge

bei den oben genannten Ausgrabungen zutage gefördert (vgl. § 45); Literatur s. die oben genannten Ausgrabungsberichte.

6. Allerhand Geräte des täglichen Lebens: Oel- und Weinpressen (§ 31), Handmühlen (§ 15), Backöfen, Mörser, Spindeln (§ 33), Schleudersteine, Silexgeräte (§ 10), Knochengeräte (§ 10), Metallgeräte, Schmuck (§ 17) u. a.

7. Kultusgeräte wie Altäre, Opfersäulen, Götterbilder, Amulette.

II. *Mittelbare Quellen.* Nach dem, was oben (§ 1) über den Zusammenhang der vorderasiatischen Kulturen gesagt worden, haben alle Denkmäler, welche uns in diesen gemeinsamen Kulturkreis einführen, also insbesondere die assyrisch-babylonischen, ihre Bedeutung für die hebräische Archäologie. Dasselbe gilt von den ägyptischen Denkmälern (vgl. § 12) und den Inschriften der Minäer (vgl. § 13).

Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft 1896 ff. — Der alte Orient. Gemeinverständl. Darstellungen, hsgg. von der Vorderasiat. Gesellschaft 1899 ff. — HWinckler, Altorientalische Forschungen 1897 ff. — ESchrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament, 3. Aufl., neu bearbeitet von HWinckler und HZimmern, 1903. AJeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients, 1904; 2. Aufl. 1906. — FrHommel, Grundriss der Geographie und Geschichte des alten Orients. 2. Aufl. 1903. — OWeber, Arabien vor dem Islam (der alte Orient III. 1. 1903). — AErmann, Aegypten und ägyptisches Leben im Altertum, 1885. — Ausgrabungen in Sendschirli, ausgeführt und herausgegeben im Auftrag des Orientkomitees zu Berlin, 1893. — Ueber die Tontafeln von Tel-el-Amarna s. § 12.

B. Schriftliche Quellen.

1. Das Alte Testament. Die Anwendung der historisch-kritischen Methode auf diese Quelle wird doppelt gefordert, aber auch erschwert durch gewisse Eigentümlichkeiten der israelitischen Schriftstellerei, besonders durch den Charakter der Bücher des A. T. als ‚kanonischer', ‚heiliger' Schriften der Juden.

Stade GVJ I² 13—40 47—85.

2. Von den sog. Apokryphen kommen fast nur die Makkabäerbücher in Betracht. Sie umfassen die Jahre 175—135 v. Chr.

Schürer GJV³ I 32 ff., III 139 ff., 359 ff.

3. Das Neue Testament ist besonders als Bestätigung der Angaben des A. T. und als Zeugnis für die unveränderte Fortdauer wichtiger Einrichtungen wertvoll.

4. Flavius Josephus ist durchgängig bestrebt, sein Volk zu verherrlichen; das führt ihn zu Uebertreibungen etc. und tut seiner Glaubwürdigkeit Eintrag. Seine archäologischen Nachrichten sind deshalb mit Vorsicht zu benützen. Für die spätere Zeit ist er eine Hauptquelle, für die ältere Zeit hat er fast ausschliesslich das A. T. benützt. Von seinen Werken kommen für uns namentlich in Betracht:

a. Περὶ τοῦ Ἰουδαϊκοῦ πολέμου, eine Geschichte des jüdischen Krieges, von ihm als Augenzeugen dargestellt.

b. Ἰουδαϊκὴ Ἀρχαιολογία, eine Geschichte des jüdischen Volkes bis zum Ausbruch des Krieges gegen die Römer (66 n. Chr.).

SCHÜRER GJV³ I 74—106. — Beste Ausgabe: Flavii Josephi opera edidit et apparatu critico instruxit BNIESE. 6 Bde. 1885 ff. Hieraus eine Handausgabe des Textes ohne kritischen Apparat: Fl. Josephi opera recognoscit BNIESE, 6 Bde. 1888 ff. — Auf Grund von NIESES Apparat gibt eine eigene Rezension: Flavii Josephi opera omnia recognoscit NABER, 6 Bde, 1888 ff.

5. Philo von Alexandrien bietet einiges archäologische Material in seinem grossen allegorischen Kommentar zu ausgewählten Stellen der Genesis: Νόμων ἱερῶν ἀλληγορίαι. Für die Zeitgeschichte ist er als Augenzeuge vielfach eine vorzügliche Quelle, seine Ausführungen über die alte Zeit sind mit grosser Vorsicht zu benützen. Abgesehen von seiner allegorisierenden und rationalisierenden Methode, welche israelitische Sitten der hellenischen Welt mundgerecht machen soll, verrät er auch manchmal entschiedenen Mangel an Sachkenntnis.

SCHÜRER GJV³ III 367 f. 487—542.

6. Die rabbinische Literatur ist die wissenschaftliche Bearbeitung der „heiligen" Schriften in Form von Kommentaren (Midraschim und Targumim) und in Form systematischer Darstellungen (Talmudische Literatur: Mischna, Tosephta, Jerusalemischer und Babylonischer Talmud). Inhaltlich ist zu unterscheiden die immer genauere Ausbildung des Gesetzes und die Bearbeitung bezw. Bereicherung und Umbildung der heiligen Geschichte. Das Ergebnis der ersteren Tätigkeit war die Feststellung eines Gewohnheitsrechts über das geschriebene Gesetz hinaus *(Halakha)*, die Bearbeitung der Geschichte kam auf die Herausbildung einer Art Legende (*Haggada*) hinaus.

Diese Literatur reicht mit wenigen Ausnahmen nicht weiter als bis in die letzten Jahrzehnte des 2. christlichen Jahrhunderts hinauf. Da jedoch die in ihnen niedergelegte Tradition eine viel ältere und gute ist, so ist diese Literatur eine wertvolle Quelle für die Kenntnis der Satzungen und Gesetzesauslegung zur Zeit Christus'. Dagegen ist die Glaubwürdigkeit in betreff des Altertums eine sehr geringe, namentlich bei den Verfassern der späteren Partieen.

SCHÜRER GJV³ I 111—161 II 329—380; HLSTRACK, Einleitung in den Thalmud, 2. Aufl., 1894; bei beiden reichhaltiges Literaturverzeichnis.

7. Griechische und römische Klassiker. Eine Reihe von Werken, welche ausschliesslich oder gelegentlich die Geschichte der Juden behandeln (z. T. von Josephus benützt, so besonders Nicolaus Damascenus), sind verloren gegangen. Die erhaltenen Bücher bieten nur wenige, noch dazu meist irrige Bemerkungen (z. B. bei Tacitus, Herodot, Diodor u. a.). Ptolemäus gibt nur Ortsnamen; mehr für die Geographie bieten Strabo und Plinius, letzterer auch für die Naturgeschichte. Herodot, Diodorus Siculus u. a., sowie der Aegypter Manetho, der Babylonier Berosus und der Phönizier Philo Byblius (Fragmente dieser namentlich bei Josephus und Eusebius) sind wichtige Quellen für die Altertümer der Aegypter, Phönizier, Babylonier und Perser.

SCHÜRER GVJV³ I 46—74. Die Fragmente sind gesammelt in CMÜLLER, Fragmenta historic. Graec. I—III.

8. Die arabische Literatur. Die nomadisierenden Araber leben in denselben Kulturzuständen, in welchen Israel lange gelebt hat. Gleichartige Lebensbedingungen erzeugen gleichartige Sitten, zumal es sich hier um Nachbarn und Verwandte handelt. Im ansässigen Leben Israels hat sich verhältnismässig vieles davon lange halten können, weil die Beziehungen zu den nomadisierenden Nachbarn stets sehr lebhafte waren. Man muss sich übrigens stets vergegenwärtigen, dass man es bei den Beduinen meist nicht mit den ursprünglichen Formen zu tun hat, aus denen sich die des Kulturlandes entwickelt, sondern umgekehrt mit verkümmerten Resten einer im Kulturland lebensvollen Kultur.

Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten III. Reste arabischen Heidentums gesammelt und erläutert, Berlin 1887. — RSmith, Kinship and mariage in early Arabia, Cambridge 1885; The Religion of the Semites, Edinburgh 1889. — JGoldziher, Muhammedanische Studien, 2 Bde, 1889 f. — GJakob, Das Leben der vorislamischen Beduinen (Studien in arab. Dichtern), 1895. — HWinckler, Arabisch-Semitisch-Orientalisch. MVAG 1901 Nr. 4. 5.

9. Werke über den modernen Orient. Zuverlässige Schilderungen des Landes und seiner Bewohner sind von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Zum Grundcharakter des Orients gehört die Stabilität; unverwüstliche Achtung vor dem Hergebrachten, instinktmässiges Misstrauen gegen Neuerungen jeder Art bildet ein hervorragendes Merkmal im Charakter des Orientalen. Im grossen und ganzen sind die Sitten des Morgenlands seit den ältesten Zeiten bis heute in den Grundzügen gleichgeblieben, abgesehen von den grösseren Städten mit europäischem Einfluss. Namentlich die Nomaden, die Beduinen, stehen noch heute auf derselben Kulturstufe wie vor Jahrtausenden. Es ist also abgesehen von dem, was speziell dem Islâm angehört, ein Rückschluss von den heutigen Verhältnissen auf die Sitten und Gebräuche der alten Zeit vielfach möglich. Vor einer direkten Uebertragung aller Verhältnisse muss man sich allerdings hüten.

Ein vollständiges Verzeichnis der ausserordentlich zahlreichen Literatur s. bei Röhricht, Bibliotheca geograph. Palaestinae und in den jährlichen Literaturberichten der ZDPV. — Hier seien nur einige der wichtigsten Bücher genannt (vgl. auch die Literaturangabe S. 11):

Niebuhr, Beschreibung von Arabien, Kopenhagen 1772; Reisebeschreibung nach Arabien und andern umliegenden Ländern, 3 Bde. 4°, Kopenhagen 1774. — Burckhardt, Bemerkungen über die Beduinen und Wahaby, Weimar 1831. — Seetzens Reisen durch Syrien, Palästina, Phönizien ... herausgeg. ... von FrKruse, 4 Bde., Berlin 1854 bis 1859. — Robinson, Palästina und die angrenzenden Länder, 3 Bde., Halle 1841. — Ders., Neuere biblische Forschungen in Palästina und den angrenzenden Ländern, Berlin 1857. — Lane, An account of the manners and customs of the moderne Egyptians, London 1836. Deutsch von Zenker, Leipzig 1852. — Doughty, Travels in Arabia deserta, 2 vols, Cambridge 1888. — Snouck Hurgronje, Mekka, 2 Bde. 4°, Haag 1888 f. — Klein, Mitteilungen über Leben und Sitten der Fellachen in Palästina: ZDPV III ff. (1880 ff.). — M. v. Oppenheim, Vom Mittelmeer zum persischen Golf, Berlin 1900. — L. Bauer, Volksleben im Lande der Bibel. Leipzig 1903.

§ 3. Geschichte der Disziplin.

LDiestel, Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche, Jena 1869.

1. Die Anfänge unserer Disziplin reichen hinauf bis in die Zeit der alten Kirche. Herkömmlicherweise bezeichnet man Eusebius v. Cäsarea als ihren Vater, insofern er zuallererst einen Hauptzweig, die biblische Geographie und Topographie, bearbeitet hat in seinem Werke Περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων τῶν ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ, von Hieronymus

übersetzt unter dem Titel: De situ et nominibus locorum hebraicorum liber (beste Ausgabe: P. DE LAGARDE, Onomastica sacra, 2. Ausg. 1887). Es enthält ein Verzeichnis der im A. T. erwähnten Ortsnamen mit kurzen Angaben ihrer Lage etc. — Auch ein Werk des EPIPHANIUS gehört unserem Gebiet an: Περὶ μέτρων καὶ σταθμῶν, ‚von den Massen und Gewichten' (beste Ausgabe in P. DE LAGARDE, Symmikta II 149—216, 1880). Der zweite Teil des interessanten Buchs enthält ausführliche Angaben über die Masse und Gewichte der Bibel, eine kurze Besprechung biblischer Ortsnamen und gelegentlich Mitteilungen über Sitten und Gebräuche — eine merkwürdig reichhaltige Sammlung von Material aus fast allen wichtigen Zweigen der Altertumskunde. Dabei ist durchaus die allegorische Erklärung angewendet, z. B. Gen 18₆ sind die „3 Mass Feinmehl" ein Zeichen der Dreieinigkeit, „im Mass zwar ist die Dreiheit, im Brote aber eine einzige Einheit und Ein Geschmack".

2. Das ganze Mittelalter hindurch erfuhr unsere Wissenschaft keine Behandlung. Die zahlreichen *Itinerare* und Berichte über Pilgerfahrten sind jedoch für die Palästinakunde von Nutzen.

3. Erst gegen Ende des 16. Jahrhunderts wurde die Arbeit wieder aufgenommen. Als das erste, die Hauptstücke der Disziplin umfassende Werk sind zu nennen die 1593 erschienenen *Antiquitates judaicae* des gelehrten Orientalisten ARIAS MONTANUS in 9 Büchern, die meist biblische Namen trugen (Phaleg, Caleb, Nehemia u. s. w.). Es folgten eine Reihe von Gesamtdarstellungen und Einzeluntersuchungen. Welchen Umfang bald die Literatur gewonnen, mag man aus dem grossen, 34 Foliobände umfassenden ‚*Thesaurus*' von BLASIUS UGOLINO (1744—1769) ersehen, in welchem die meisten der bis dahin erschienenen Schriften archäologischen Inhalts gesammelt sind. Im wesentlichen fanden alle wichtigen Gebiete (Geographie, Topographie, Naturgeschichte, Privat-Staats-Sakralaltertümer) in jener Zeit ihre Behandlung, doch standen die Religionsaltertümer im Vordergrund des Interesses. Die richtige Methode war noch keineswegs gefunden. Speziell die Religionsaltertümer wurden vollständig beherrscht durch die auch von den Reformatoren angenommene Typik, nach welcher alle Ceremonien als „*typi* und *umbrae futurarum rerum, vorzüglich Christi*" zu erklären sind. Auch das mehr oder weniger Konglomeratartige aller dieser Werke ist charakteristisch. Statt die Entwicklung der Sitten und Einrichtungen zu zeichnen, bieten sie eine blosse Sammlung des im A. T. gegebenen Stoffs unter bestimmten hergebrachten Rubriken. Hervorragend unter der Masse sind etwa die Arbeiten von PETRUS CUNÄUS, der als einer der ersten zahlreiche griechische und römische Parallelen beizieht und sich bemüht, in einer etwas an den Rationalismus erinnernden Weise die Klugheit mancher Gesetze aufzuzeigen (z. B. das Jobeljahr sollte dem Uebel der Latifundienwirtschaft steuern); das kurze aber reichhaltige, vielfach kommentierte handbuchartige Werk von GOODWIN; die für die damalige Zeit treffliche Leistung des gelehrten Staatsmannes SELDEN auf dem Gebiet der Rechtsaltertümer.

4. Eine neue fruchtbare Anregung gab SPENCER (*De legibus Hebraeorum ritualibus earumque rationibus* Cantabr. 1675. Ausg. v. PFAFF, Tübingen 1732) dadurch, dass er die Frage nach dem Ursprung der mosaischen Einrichtungen in den Vordergrund stellte. Bisher war es orthodoxe Theorie gewesen, alles, was sich bei den den Hebräern verwandten und benachbarten Völker gleiches oder ähnliches fand, für eine Nachbildung des Biblischen zu erklären. SPENCER suchte gerade umgekehrt zu zeigen, wie die Israeliten nicht wenige Riten von den Heiden herübergenommen; Gott habe dieselben als „ineptiae tolerabiles" zugelassen, doch wurden sie natürlich dem Monotheismus angepasst. Ueberhaupt nimmt SPENCER dem Kultusgesetz gegenüber eine sehr freie Stellung ein; es ist ihm eine „lex onerosa licet et inutilis", aber notwendig, weil das störrige Volk nur dadurch in Unterwürfigkeit gegen Gott gehalten werden konnte; die Opfer sind aus dem rohen Unverstand der Völker entstanden, die Gott nicht besser zu verehren wussten. In dem einen Punkt der typologischen Deutungsweise bleibt er jedoch orthodox: der sekundäre Zweck der mosaischen Gesetze und Riten ist ihm, „mysteriis adumbrandis inservire", sie sind ihm „majorum rerum quasi typus". Doch warnt er vor übermässigem Gebrauch der Allegorie. In der Ausführung seines Grundgedankens über den Ursprung der hebräischen Institutionen ist freilich manches verfehlt, so wenn er die meisten Gebräuche aus Aegypten ableiten will, und alles Verbotene auf den Kultus der „Zabier" zurückführt. Allein trotzdem werden wir entgegen dem vielfach beliebten Verdammungsurteil über SPENCER den Gedanken eines solchen Völkerzusammenhangs als richtig bezeichnen müssen und in der Anwendung desselben die ersten Anfänge einer wirklich historischen Behandlung unserer Disziplin erblicken. SPENCER „steht spezifisch höher als alle Typiker und Allegoristen und hat der wissenschaftlichen Wahrheit zuerst Bahn gemacht" (DIESTEL 543).

5. Selbstverständlich erfuhren diese Ausführungen heftigen Widerspruch. Als Vertreter des kirchlichen Standpunkts sind der etwas ältere LUND und WITSIUS zu nennen. Beide stehen vollständig unter dem Einfluss der neu aufgekommenen Coccejanischen Hermeneutik, in welcher die Typik auf die Spitze getrieben war. Zwar trieb

COCCEJUS nicht Allegorie im eigentlichen Sinne, allein seine Resultate unterschieden sich wenig von denen der allegorischen Methode, da er den Grundsatz, dass Christus als „nucleus" überall im A. T. zu finden sei, streng durchführte vermittelst seines hermeneutischen Grundsatzes: id significant verba, quae possunt significare in integra oratione. Das ergab als Hauptaufgabe der Archäologie, den mysterienreichen Hintergrund der israelitischen Altertümer und deren fortlaufende Beziehung auf Christus nachzuweisen. Zu welchen Geschmacklosigkeiten dies führte, zeigt das abschreckende Beispiel von LUND. Ihm sind unter anderem die heilige Lade, das Manna und der Aaronsstab „gar artige Abbildungen Christi". Die Lade: das zeigt der Name des Künstlers „Bezaleel = Gott im Schatten" (vgl. Kol 2 17); Gold und Holz an der Lade weisen auf die Doppelnatur Christus'; die Dauerhaftigkeit des Holzes ist die Unverweslichkeit des Fleisches Christus' (Ps 16 10); der Deckel der Lade bedeutet, dass Christus' der Deckel unserer Sünde ist. Im Manna ist unser Heiland als das rechte Brot vorgebildet: wie das Manna kam er vom Himmel und zwar bei Nacht; dem schneeweissen Manna gleich ist die Unschuld Christus'; wie das Manna im Mörser zerrieben und mit Mühlen gestossen worden, so ist auch Christus in allerhand Kreuzesmörsern und Anfechtungsmühlen zerrieben und zerstossen worden; das Manna ist eine süsse Speise, wer ist den Gläubigen süsser als Christus? Dem wunderbaren Aufblühen der dürren Rute Aarons entspricht, dass Christus dürr und schwach war nach der menschlichen, grünend und kräftig nach der göttlichen Natur; die Blätter am Stab bedeuten das königliche Amt Christus' (vgl. Dan 4 8 ff.), die Blüten in ihrer rötlich-weissen Farbe das hohepriesterliche Amt (vgl. Cant 5 10), die Früchte das prophetische Amt, denn der bitteren Rinde der Mandel mit dem süssen Kerne gleicht Christus' Lehre, dem Fleische bitter, dem Geiste anmutig. Ausserdem werden die unglaublichsten Fragen aufgeworfen: wie viel ein Mensch Manna an einem Tage essen könne, ob die Juden Sonne und Mond haben vor der Wolkensäule sehen können u. dgl.

6. Die Geographie und Naturgeschichte sind glücklicherweise von dieser Typologie verschont geblieben. Nachdem diese Gebiete anfänglich nur als Anhang zur Exegese bearbeitet worden waren, brachte das 17. Jahrhundert mehrere hervorragende und grundlegende Leistungen: von SBOCHART eine *Geografia sacra* (1646), eine Illustration der Völkertafel (Gen 10) mehr ethnographischen als geographischen Inhalts, ein Werk, in welchem „eine stupende Gelehrsamkeit im willigen Dienst eines fruchtbaren Scharfsinns und ungemeiner Kombinationsgabe" steht (DIESTEL 465); von demselben ein umfassendes Werk über die biblische Fauna (*Hierozoicon*, 1663); von JSCHEUCHZER eine umfangreiche *Physica sacra* über alles Naturgeschichtliche in der Bibel; von ARELAND eine treffliche Beschreibung von Palästina in physischer, ethnographischer und politischer Beziehung mit umfassender Benützung aller Quellen, eine Zusammenstellung des ganzen damaligen Wissens. Den Abschluss der katholischen Tradition in betreff der heiligen Stätten Palästinas bildet das grosse Werk von QUARESMIO, *Historica, theologica et moralis elucidatio Terrae Sanctae* 1639 (2. Aufl., 1880—1882).

7. Von der Mitte des 18. Jahrhunderts an erfreute sich, entsprechend der wachsenden Neigung der Zeit für die Realien, unsere Disziplin einer ausgedehnten Pflege. Zugleich änderte sich die Behandlungsweise. Für die Geographie und Naturkunde begann man die Beobachtungen der immer zahlreicher werdenden Reisen im Morgenland, wie sie in einer riesenhaft anschwellenden Literatur von Reiseberichten niedergelegt waren, auszubeuten. Männer wie FHASSELQUIST, JSEETZEN, LBURCKHARDT, TTOBLER, ERORINSON haben den Bann der Tradition gebrochen und eine völlig unbefangene Forschung auf dem Gebiet der historischen Geographie und Topographie auf Grund einer exakten Beobachtung und Untersuchung der Landesverhältnisse eröffnet. Eine erdrückend vollständige Zusammenstellung und zugleich kritische Benützung sämtlicher wichtigen Quellen kennzeichnet das epochemachende Werk des grossen Geographen KRITTER aus (2. Aufl. 1840), das bis heute seine Bedeutung behalten hat. Allerdings hat seitdem die Erforschung von Palästina weitere grosse Fortschritte gemacht. Genaue Vermessung und sorgfältige Nachgrabungen, daneben hergehend strenge Sichtung und Bearbeitung des alten Quellenmaterials mit den Mitteln einer philologisch-historischen Kritik charakterisieren die heutige Arbeit auf diesem Gebiet.

8. Nicht ebenso rasche Fortschritte wurden auf den übrigen Gebieten gemacht. Allerdings brach sich mehr und mehr die Erkenntnis Bahn, die schon SPENCER ausgesprochen hatte, dass die israelitischen Altertümer in den Zusammenhang der Sitten und Gebräuche der alten Morgenländischen Völker hereinzustellen und von hier aus zu erklären seien. Damit hängt zusammen, dass die Privat- und Staatsaltertümer mehr in den Vordergrund traten. Speziell das Recht fand von MICHAELIS (*Mosaisches Recht*, 1770—1775) und SAALSCHÜTZ (*Das Mosaische Recht*, 1846 ff.) sehr eingehende Darstellungen, die das Verständnis bedeutend förderten. — Charakteristisch ist für diesen Zeitraum, dass neben den systematischen Darstellungen die *Biblischen Wörterbücher* sich immer grösserer Beliebtheit erfreuen. In ihnen war die bequemste Form gefunden, in

welcher die Ergebnisse der Archäologie den andern Disziplinen zum unmittelbaren Gebrauch dargeboten werden konnten.

Trotzdem blieb die hergebrachte Typik noch lange herrschend. MICHAELIS (*Entwurf der typischen Gottesgelahrtheit*, 2. Aufl., 1763) suchte zwar ihren Gebrauch etwas wissenschaftlicher zu gestalten, verfiel aber doch selbst recht geschmacklosen Deutungen. Nachdem dann die Typik in der Zeit des Rationalismus in starken Misskredit gekommen war, wurde sie durch BÄHR unter dem Namen „*Symbolik des Kultus*" wieder neu belebt. Er suchte die Willkürlichkeit und Geschmacklosigkeit der Alten zu vermeiden, indem er zwischen Symbolik und Typik scharf unterschied und bestimmte Deutungsregeln aufstellte, so vor allem die Regel, „dass die Symbole nur solche Bedeutung haben können, welche mit den religiösen Ideen des Mosaismus und mit seinen klar ausgesprochenen Prinzipien im Einklang steht". Dabei hielt er aber an dem Grundsatz fest, dass der mosaische Kultus nur dann sich erklären lasse, wenn man das Ganze und das Einzelne als sinnbildlich, als Symbol auffasse; von hier aus sei dann auch die typische Bedeutung mit Sicherheit zu ermitteln. Das letztere führt ihn zu Geschmacklosigkeiten, die hinter den früheren nicht zurückstehen; darin aber hat er ein richtiges Gefühl, dass manches, z. B. die Zahlen, symbolische Bedeutung hat. — BÄHRS Nachfolger und Gesinnungsgenossen, ein HENGSTENBERG, KURTZ, KEIL u. a. haben manche Auswüchse abgetan, stehen aber prinzipiell auf dem alten Grundsatz, dass ohne Symbolik und Typik ein Verständnis der Religionsaltertümer nicht möglich sei.

Auch auf die Behandlung der Profanaltertümer musste diese Stellung von Einfluss sein, wie dies in dem reiches und gut disponiertes Material enthaltenden Buch von KEIL sich zeigt. Neben der supranaturalen Erklärung bleibt kein Raum mehr für die Anerkennung einer rein menschlichen Entwicklung. Typologische und streng geschichtliche Behandlung schliessen einander aus. HSTRACK (bezw. FWSCHULTZ) versucht zwar eine Vereinigung beider Gesichtspunkte, allein ohne Erfolg. Wenigstens hat es mit historischer Methode nichts zu tun, wenn man die Aufgabe der Archäologie dahin bestimmt, sie müsse die ATl. Kultuseinrichtungen und Riten als einen „wahrhaft angemessenen Ausfluss der ATl. Religion begreifen und durch die Anerkennung der ihnen zugrunde liegenden Gotteserkenntnis als einer, die auch im N. T. nicht abgetan, sondern nur tiefer und voller entwickelt ist. das typische Verhältnis d. i. den organischen Zusammenhang zwischen dem A. und N. T. hinreichend wahren".

9. Zu einer nutzbringenden Verwertung der Erkenntnis vom geschichtlichen Zusammenhang der israelitischen Kultur mit der anderer orientalischer Völker, konnte es nur da kommen, wo man auf die typische Deutung der Einzelheiten verzichtete und die Aufgabe der Archäologie darin suchte, die Altertümer der Israeliten objektiv darzustellen, mit denen anderer Völker vorurteilslos zu vergleichen, auf historischem Weg ihrer Entstehung nachzugehen und ihre Bedeutung auf dem jeweiligen Stand der gesamten Entwicklung des Volkes zu begreifen. Auf dieser Seite stehen Namen wie JAHN, LBAUER, WINER, DE WETTE, EWALD. Bei ihnen, übrigens auch bei manchen Männern der symbolisch deutenden Richtung, zeigt sich deutlich das Bestreben, die Archäologie aus einer blossen Stoffsammlung durch strenge Durchführung des kulturgeschichtlichen Gesichtspunkts zu einer einheitlichen, organisch gegliederten Wissenschaft zu erheben. Doch bringen auch diese Werke es meist über einfache Vergleichung der hebräischen Sitten mit denen anderer Völker nicht hinaus zu einem einheitlichen klaren Bild von dem Ursprung, der Entwicklung und dem Charakter der hebräischen Kultur.

10. Die neue Wendung in der Pentateuchkritik musste auch auf unsere Disziplin eine grosse Rückwirkung ausüben. Sie hat die historische Forschung auf ATl. Gebiet mächtig belebt. Erst nachdem mit den traditionellen, zu einer Art Glaubenssatz erhobenen Vorstellungen von dem Ursprung und der Entwicklung des Volkes Israel gründlich gebrochen worden, konnte die Methode der historischen Kritik voraussetzungslos auf unsere Disziplin angewendet werden. Die von diesem Standpunkt aus geschriebenen Darstellungen der Gesamtgeschichte Israels enthalten viel schätzenswerte Beiträge, ihre Behandlung der israelitischen Kulturentwicklung ist aber naturgemäss sehr gedrängt, so z. B. bei KITTEL. REUSS bietet zerstreute Bemerkungen in reichem Mass. WELLHAUSEN gibt in seiner *Israelitischen und Jüdischen Geschichte* eine ganz kurze aber fein gezeichnete Skizze; seine *Prolegomena zur Geschichte Israels* enthalten eine Fülle von Material für eine Geschichte der Sakralaltertümer. Am ausführlichsten ist STADE, der zum erstenmal die Ergebnisse der Kritik zu einer zwar nicht vollständigen, aber vielfach ins einzelne gehenden Darlegung der bürgerlichen und religiösen Sitten des alten Israel konsequent verwertet und zugleich vollen Ernst macht mit der Herbeiziehung der Resultate der Ethnographie. Eine vollständige Darstellung der israelitischen Altertümer von dem neu gewonnenen Boden aus bietet die erste Auflage dieses Buchs (1894) und NOWACKS Lehrbuch (1894), zwei Bücher die naturgemäss bei gleichen kritischen Voraussetzungen zu ziemlich übereinstimmenden Ergebnissen kamen.

11. Seit der 1. Aufl. dieses Buchs hat unsere Wissenschaft eine wesentliche Be-

reicherung erfahren durch die Fortschritte der Keilschriftforschung, welche unterstützt durch wichtige neue Funde zu einem bedeutend klareren, von dem bisherigen freilich sehr abweichenden Bilde des alten Orients führten. Ausgangspunkt war der Fund der Tontafeln von Tell Amarna (vgl. § 12). Die überraschende Tatsache, die sie zuerst offenbarten, wurde durch die sich anschliessenden Forschungen und neuerdings durch die Ausgrabungen in Palästina bestätigt und im einzelnen uns noch näher bekannt: dass nämlich schon lange vor der Einwanderung der Israeliten, ja schon im 3. Jahrtausend, Palästina vollständig unter dem Einfluss der babylonischen Kultur stand. Immer deutlicher wurde, dass die altbabylonische Kultur Gemeingut der ganzen altorientalischen Welt war. Israels Geschichte, Kultur, Religion empfingen, an den richtigen Platz in diesen ganzen Zusammenhang hineingestellt, eine ganz neue Beleuchtung, die ein viel tieferes Verständnis ermöglichte. Die Arbeiten von HWINCKLER (vgl. S. 43) waren hier bahnbrechend; daneben hat vor allem AJEREMIAS, *Das alte Testament im Lichte des alten Orients* eine Zusammenstellung des für das Verständnis des A. T. in Betracht kommenden Materials gegeben.

Literatur zur gesamten Archäologie.

Die Spezialarbeiten und Darstellungen einzelner Gebiete der Archäologie siehe bei den betreffenden Kapiteln; eine ziemlich vollständige Aufzählung der älteren Werke siehe bei DIESTEL, Geschichte des A.T. in der christlichen Kirche; hier seien nur die wichtigsten neueren Gesamtdarstellungen genannt.

1. *Systematische Darstellungen.*

WML. DE WETTE, Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie nebst einem Grundrisse der hebräisch-jüdischen Geschichte, Leipzig 1814; 4. Aufl. von JRÄBIGER, 1864. — HEWALD, Die Altertümer des Volkes Israel, Göttingen 1844; 3. Ausg. 1866. — FKEIL, Handbuch der biblischen Archäologie, 2 Teile, Frankfurt a. M. und Erlangen 1858—1859. 2. Aufl. in 1 Band 1875. — B. v. HANEBERG (kathol.), Die religiösen Altertümer der Bibel, 1869. — PSCHEGG (kathol.), Biblische Archäologie. Nach seinem Tode herausgeg. von JBWIRTHMÜLLER, Freiburg i. B. 2887—1888. — FWSCHULTZ, Archäologie des A. T. In ZÖCKLERS Handbuch der theologischen Wissenschaften I 198—238, Nördlingen 1883. 2. Aufl. bearbeitet von HSTRACK I 373—420. — TH. DE VISSER, Hebreeuwsche Archaeologie, Utrecht 1891 ff. — WNOWACK, Lehrbuch der hebräischen Archäologie, Freiburg u. Leipzig 1894. — JWELLHAUSEN, Israelitische und jüdische Geschichte, Berlin 1894. — BSTADE, Geschichte des Volkes Israel (Allgemeine Geschichte in Einzeldarstellungen I 6), 2 Bde. (Bd. 1 in 2. Aufl.), Berlin 1889, besonders Bd. I Buch VII S. 358 bis 518. — ESCHÜRER, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 3 Bde., 3. Aufl., Leipzig 1898—1901. — Vgl. auch die sonstigen Darstellungen der Geschichte Israels.

2. *Wörterbücher.*

GBWINER, Biblisches Realwörterbuch, 2 Bde., 3. Aufl., Leipzig 1847—1848. — DSCHENKEL, Bibel-Lexikon. Realwörterbuch zum Handgebrauch für Geistliche und Gemeindeglieder, 5 Bde., Leipzig 1869—1875. — HAMBURGER, Realencyklopädie für Bibel und Talmud, 2 Bde., 1874—1883. — ERIEHM, Handwörterbuch des biblischen Altertums für gebildete Bibelleser (mit Illustrationen, Plänen und Karten), 2 Bde., 2. Aufl. besorgt von FRBAETHGEN, Bielefeld und Leipzig 1893 f. — Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, begründet von HERZOG, 3. Aufl., herausgeg. von AHAUCK, Leipzig 1896 ff. — TKCHEYNE u. JSBLACK, Encyclopaedia Biblica, 4 Bde., London 1899 ff. — JHASTINGS u. JASELBIE, Dictionary of the Bible, 5 Bde., Edinburgh 1899 ff. — The Jewish Encyclopedia, 12 Bde., New-York 1901—1906. — HGUTHE, Kurzes Bibelwörterbuch, Tübingen 1903. — Das hauptsächlichste Illustrationsmaterial ist zusammengestellt in FROHMEYER u. JBENZINGER, Bilderatlas zur Bibelkunde, Stuttgart 1905.

Erster Teil.

Land und Leute.

Kap. I.

Das Land Palästina.

Die ausserordentlich reichhaltige Literatur über Palästina ist zusammengestellt in: ROHRRICHT, Bibliotheca Geographica Palästinae, Berlin 1890 (enthält die Literatur bis 1877); in den jährlichen Literaturberichten der ZDPV 1878—1896; in der Revue Biblique 1892 ff.

Zeitschriften: Quarterly Statements des Palestine Exploration Fund, London 1865 ff. — Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins, Leipzig 1877 ff. — Revue Biblique, Paris 1892 ff.

RITTER, Erdkunde², Band 14—17, Berlin 1850—1855. — The Survey of Western Palestine, 7 Bde. Memoirs, London 1884. Dazu Great map of Western Palestine, 26 Blätter. — The Survey of Eastern Palestine, 2 Bde., London 1889—1891. Die beiden Werke bilden die Grundlage aller modernen Palästinaforschung. — TRELAWNEY SAUNDERS, An introduction to the survey of Western Palestine, 1881. — Die Vermessung des Ostjordanlands durch den Deutschen Palästinaverein ist noch nicht vollendet. Erschienen sind von der Karte des Ostjordanlandes Blatt I Dscholân u. Blatt II nördl. Adschlûn u. südl. Haurân, nebst begleitendem Text von GSCHUMACHER, Der Dscholân in ZDPV IX 1886, das südliche Basan in ZDPV XX 1897. — ANKEL, Grundzüge der Landesnatur des Westjordanlandes, Frankfurt a. M. 1887. — GASMITH, The Historical Geography of the Holy Land, London 1894. — FBUHL, Geographie des alten Palästina, Freiburg und Leipzig 1896. — JFROHNMEYER, Biblische Geographie, 12. Aufl., Calw 1903. — BAEDEKER, Palästina und Syrien, 6. Aufl., Leipzig 1904. Verf. von SOCIN, in 3.—6. Aufl. bearbeitet von BENZINGER. — WMMÜLLER, Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern, Leipzig 1893. — MBLANCKENHORN, Die Strukturlinien Syriens und des Roten Meeres, 1893. — DERS., Entstehung und Geschichte des Toten Meeres, ZDPV XIX, 1—59.

§ 4. Name, Grenzen und Weltstellung.

1. Der Name Palästina ist die griechische Form des ATl. *Pileschet* (Ex 15 14; Jes 14 29, 31; Ps 60 10), welches freilich nur das Land der „Philister", d. h. den Küstenstrich im Süden bezeichnet. Aber bei den Griechen wurde schon seit Herodot der Name auch auf das Binnenland ausgedehnt. In diesem Sinne gebrauchen es dann die christlichen Schriftsteller.

Als ältester Name begegnet uns in den Keilinschriften die Bezeichnung *A-mur-ru* (vgl. hebr. *'emori*, Amoriter), Palästina, Phönizien und ein Stück Coelesyrien umfassend. Die Tell Amarna-Briefe nennen das heutige Palästina und Mittelsyrien *Kinaḫḫi* oder *Kinaḫni*. Bei den Aegyptern ist Kanaʿan die Bezeichnung für das ganze ägyptische Vorderasien mit Einschluss von Phönizien (WMMÜLLER 205 ff.). So nannten die Bewohner sich selbst und ihr Land, die Aegypter bevorzugten die Namen *Ḫaru* für den Süden (Palästina) und *Rutenu* für den Norden. Die Bedeutung des Wortes Kanaʿan ist unbekannt.

Das AT1 *K'na'an* bezeichnet das westjordanische Palästina einschliesslich der Küstenebene. Die Ausdehnung wird verschieden angegeben, namentlich nach N. Vielfach wird der Zugang zu Hamath als Nordgrenze genannt (Am 6 14 Ri 3 3 I Reg 8 65 Ez 47 20 Jos 13 5 Num 34 8). Darunter wird gewöhnlich das „grosse" Hamath (Amos 6 2), also die Gegend am N.-Ende des Libanon verstanden. Doch dürfte eher an das südlichere Hamath Soba (II Chr 8 3) s. vom Hermon zu denken sein (vgl. WINCKLER, Gesch. Isr. II 210 ff.). Jedenfalls reichte das israelitische Gebiet nur soweit („von Dan bis Berseba", II Sam 24 2 15 I Reg 5 5). Kanaans Südgrenze reicht über Berseba hinaus bis nach Kades'h Barnea und dem „Bach von Muṣri", der oft mit Miṣrajim-Aegypten verwechselten nordarabischen Landschaft. (Ez 47 19 Num 34 3 ff.). Die Unbestimmtheit der Angaben hängt damit zusammen, dass eine feste natürliche Abgrenzung fehlt.

Das ostjordanische Stück des israelitischen Gebiets wird im AT als *Gilead* bezeichnet. Der Name wird im engsten Sinn für das „Gebirge Gilead" *Dschebel Dschal'ûd* im S. des Jabbok gebraucht, dann ausgedehnt auf das Gebiet nördlich vom Jabbok bis zum Jarmuḳ (Dt 3 10 Jos 13 11 II Reg 10 33), und wird schliesslich Bezeichnung des ganzen Ostjordanlands (Gen 37 25 Jos 22 9 II Sam 11 9 u. a.).

2. Palästina bildet das südliche Drittel des grossen Ländergebiets, das seit alter Zeit den Namen Syrien trägt. Seine G r e n z e verläuft im Norden einer Linie entsprechend, die etwas nördlich von Tyrus nach Osten (am Südfuss des Libanon und Hermon und an der Ruinenstätte *Tell el-Ḳâḍî* (Dan) vorbei gezogen würde. Eine Strecke weit bildet hier der Unterlauf des *Liṭânî* (*Nahr el-Ḳâsimîje* genannt, der alte Leontes) eine natürliche Grenze zwischen dem zentralen Gebirgsstock des Libanon und seinen südlichen Ausläufern. Im Süden wird das Gebirgsland des Sinai vom palästinensischen geschieden durch eine Einsenkung, die sich südlich von Gaza dem *Wâdi Ṛazze* (auch *Wâdi Seba'* genannt) entlang an der Ruinenstätte *Bir es-Seba'* (Berseba) vorbei zum Südende des Toten Meeres zieht; jenseits desselben bildet das *Wâdi el-Ḥaṣâ* (der alte Zared) die Grenze. Die Westgrenze ist mit der Mittelmeerküste gegeben, die im ganzen ziemlich gradlinig von SW nach NO läuft. Die Ostgrenze ist schwankend: sie deckt sich mit der Grenze des bebauten Landes gegen die syrische Steppe, die nur von Nomadenhorden durchzogen wird.

Die Länge des Landes (33° 20'—31° nördlicher Breite) beträgt ca. 230 km. Das Westjordanland ist im Süden ca. 120 km, im Norden 35—40 km breit, sein Flächeninhalt beträgt 15 700 qkm, den des Ostjordanlands wird man einschliesslich des Ḥaurân (Basan) auf höchstens 12 000 qkm schätzen dürfen. Ein guter Teil dieses Gebiets, namentlich das ganze Küstenland, war aber von den alten Israeliten nie besetzt.

3. Palästinas L a g e wird dadurch charakterisiert, dass es mitten drin steht zwischen den beiden grossen Kulturländern der alten Welt, Babylonien und Aegypten. Die Strassen, die beide verbinden, wie die Wege vom hinteren Orient zum Mittelmeer, gehen durch sein Gebiet. Die grosse Heerstrasse von

Aegyten her läuft erst der Küste entlang bis südlich vom Karmel. Dort teilt sie sich: ein Arm geht nordwärts weiterhin an der Küste nach Phönizien; wo sie nahe der Mündung des Hundsflusses (*Nahr el-Kelb*) nördlich von Beirût einen grossen Felsvorsprung zu überwinden hatte, zeugen noch jetzt zahlreiche ägyptische, assyrische und lateinische Inschriften von den Heerzügen, die auf ihr gegangen. Der zweite Arm überschritt den Karmel im Osten, durchquerte die Jesreelebene, lief zum Tiberiassee und im Jordantal zum Hulesee, um von hier aus in der einen Richtung der Jordanspalte folgend durch Coelesyrien (die *Biḳâ'*) Hama und Nordsyrien zu erreichen, in der anderen die ostjordanischen Höhen ersteigend Damaskus mit dem Meer zu verbinden (via maris der Kreuzfahrer, vgl. Jer 8 23). Von Elath am Roten Meer her lief eine Strasse durch die ganze Länge des Ostjordanlandes nach Damaskus; bei *Ma'ân* mündete der von Südarabien kommende Weg in sie ein. Ein anderer Zugang vom roten Meer her führte durch die 'Araba nach Hebron, und auch vom Nordosten des Nildelta durchschnitt ein Weg nach Hebron den Negeb.

Mit den Heeren und Handelskarawanen kam auf diesen Strassen auch die Kultur nach Palästina; eine selbständige Kultur konnte sich in dem Ländchen nicht entwickeln. Dazu war es zu arm und zu klein und — zu unselbständig. Denn das war das Verhängnisvolle an dieser Lage, dass Palästina nie auf die Dauer eine eigene Geschichte haben konnte: mitten drin liegend zwischen Aegypten und dem Euphratstaat war es der beständige Zankapfel; für jeden Staat war der Besitz von Palästina eine Lebensfrage.

§ 5. Die Oberflächenform.

Die Oberflächenform Syriens ist bestimmt durch ein grosses Bruchsystem, welches von Nord nach Süd das Land in seiner Länge durchzieht und die ursprünglich zusammenhängende langgestreckte Kreideplatte in zwei Teile zerrissen hat. Der Graben beginnt nördlich vom alten Antiochien, bildet das Orontestal und die Senkung zwischen Libanon und Antilibanus (Coelesyrien), vertieft sich rasch im Jordantal, um im Toten Meer seine grösste Tiefe zu erreichen. Dann verläuft er in derselben Richtung durch die 'Araba bis zum Golf von 'Aḳaba des Roten Meeres. Der Einsturz des ganzen Grabens geschah am Ende der Tertiärzeit. Auch die Westlinie des Berglands und die Küstenlinie gehört diesem Bruchsystem an, nur dass innerhalb Palästinas dem Gebirge eine Küstenebene vorgelagert ist, die verhältnismässig jungen Ursprung hat. So zerfällt Palästina in vier von Natur scharf unterschiedene Längenzonen: die Küstenebene, das westjordanische Bergland, die Jordanspalte und das Ostjordanland.

1. Die *Küstenebene* ist, wie erwähnt, jüngeren Ursprungs. Einst stand das Meer 60—70 m höher und reichte bis an die Berge. Bei seinem Zurücktreten wurde die Küstenebene, die mit Ablagerungen des Diluvialmeers bedeckt ist, trocken gelegt. An einzelnen Stellen (z. B. Tyrus, Akka, Gaza) kann man noch in historischer Zeit ein Anwachsen der Küste durch An-

schwemmung (Nilschlamm) feststellen. Diese Küstenebene ist charakteristisch für das eigentliche Palästina. Nordwärts, vom *Râs en-Nâķûra* ab fehlt sie; hier ist Steilküste. Dagegen von dort an südwärts bis nach Aegypten haben wir ausgesprochene Flachküste, die nur an einer Stelle durch einen ans Meer vorspringenden Ast des Berglands, den Karmel, unterbrochen wird. Die Formation des Meeresbodens folgt der der Küste: auch er senkt sich im Süden sehr langsam, die Tiefenlinie von 100 m ist bei Gaza ca. 30 km vom Land entfernt. Dagegen nähert sie sich beim Karmel und beim *Râs en-Nâķûra* auf 10—13 km, und weiter beim *Râs el-Abjad* auf 3 km. Infolge davon hat die palästinensische Küste keinen guten Hafen und Ankerplatz; die Schiffe können nicht nahe genug ans Land kommen und finden in keiner Bucht Schutz gegen den Wind (speziell Westwind).

Die Küstenebene südlich vom Karmel wird durch den *Nahr-Rûbîn* unmittelbar südlich von Jaffa in zwei physisch und politisch unterschiedene Teile geteilt. Die südliche Niederung, das Philisterland, ist eine wellige Ebene; zahlreiche Hügelzüge durchqueren sie vom Bergland aus nach Westen und Nordwesten, getrennt durch verschiedene Wâdis. Der Uebergang ins Bergland ist ein allmählicher, weniger scharf markiert als in der Nordhälfte. Das Hügelland zwischen dem eigentlichen Bergland und der Ebene heisst im A. T. *Schephola* (Dt 1 7 Jos 9 1 u. a.); oft ist in dem Namen die Ebene selbst inbegriffen. Die ganze Gegend ist fruchtbar, von kleinen Strecken am Meer abgesehen, und wohl bebaut. Die Nordhälfte, die „Ebene Saron", ist niedriger gelegen und hat nur wenig Hügel. Ihre Länge (Nord-Süd) beträgt ca. 100 km; ihre Breite nimmt nach Norden zu gleichmässig ab von ca. 20 km (bei Jaffa) bis zu 3 km (südlich vom Karmel). Sie wird reichlich bewässert durch den *Nahr el-ʿAudschâ*, den zweitgrössten Fluss Palästinas, weiter nördlich den *Nahr ez-Zerķâ* u. a. Vielfach hemmen die Dünen den Weg des Wassers zum Meer und verursachen die Bildung von Sümpfen. Schon im Altertum galt die Ebene Saron als fruchtbar und blumenreich (Jes 33 9 64 10 Cant. 2 1) und als gutes Weideland (I Chr 27 29). Heute ist sie nur im Süden gut angebaut.

Nördlich vom Karmel setzt sich die Küstenebene in der Ebene von Akko fort, die sich in einer Länge von ca. 35 km bis zum Vorgebirge *Râs en-Nâķûra* ausdehnt. Ihr Südteil zwischen Haifa und Akko reicht ca. 6 km landeinwärts und ist nur durch eine leichte Erhebung von der Jesreelebene getrennt. In den tieferen Teilen ist sie sumpfig und ungesund, in den höher gelegenen, namentlich nördlich von Akko, fruchtbar und gut bebaut.

2. Das *westjordanische Bergland*, das in ziemlich gerader Linie von Süd nach Nord verläuft, bildet das Bindeglied zwischen dem Tafelland *et-Tîh* der Sinaihalbinsel und dem Libanon. Von grösstem Einfluss auf die Gestaltung des Landes ist der Umstand, dass — eine Folge des Einbruchs des Jordangrabens — die Achse des Bergzugs nicht in der Mitte des Landes sich hinzieht, sondern dem Jordan bedeutend näher ist als dem Meer. Etwa $^2/_3$ des Landes liegen westlich von der Wasserscheide. Dementsprechend ist der Ab-

fall der Täler gegen Westen hin ein etwas langsamerer, so dass sich hier längere und reichere Tälersysteme entwickeln können, deren obere Mulden sich manchmal zu fruchtbaren Hochtälern erweitern. Nach Osten ist der Abstieg hierzu viel zu steil. Die durchschnittliche Höhe des Kamms zwischen Hebron und Jerusalem ist 800—1000 m, die Höhe des Toten Meers — 393 m, der Gesamtunterschied beträgt also zwischen 1200 und 1400 m, was bei einer wagrechten Entfernung von ca. 25 km einen Fall von durchschnittlich 48 bis 50 m auf den Kilometer ergibt. Die Winterwasser reissen hier tiefe, fast senkrecht eingeschnittene unfruchtbare Schluchten ins Gebirge ein.

Der Kamm des Gebirges bildet in physischer wie in kultureller Beziehung das Zentrum des Landes. Auf ihm lagen fast alle wichtigeren Städte: Hebron Bethlehem, Jerusalem, Betel, Sichem, Samaria, Nazaret. Ihm entlang zog sich auch die Hauptstrasse für den Binnenverkehr. Diese sonderbare Erscheinung ist in der Oberflächenform begründet: Strassen in nordsüdlicher Richtung konnten nur auf dem Kamm oder in der Ebene, nicht aber dem Ost- oder Westabhang entlang laufen, weil da die zahlreichen tiefen Wâdi's nur mit grossen Schwierigkeiten überschritten werden konnten.

Der südlichste Teil von Palästina trägt im A. T. den Namen N e g e b das „trockene" Land. Der Negeb ist noch ein Stück des grossen Plateaus, das sich auf der Westseite der 'Araba bis zum Mittelmeer erstreckt. Dieser Landstrich ist noch nicht genügend erforscht. In seinem Nordteil gegen das judäische Gebiet hin hat er eine Höhe von ca. 350 m; der südliche Teil ist höher. Heute ist der Negeb nur von Beduinen bewohnt, abgesehen von dem neu besiedelten Berseba; in alter Zeit war er, nach den biblischen Nachrichten und den vorhandenen Ruinen zu schliessen, gut bevölkert.

Aus diesem Negeb-Plateau erhebt sich etwas nördlich von Berseba das j u d ä i s c h e B e r g l a n d ziemlich rasch zu einer mittleren Höhe von 900 m (bei Hebron und bei Betel ca. 1000 m, bei Jerusalem ca. 800 m, höchster Punkt der *Tell 'Aṣûr* nördlich von Betel). Hier zeigen sich am deutlichsten die oben erwähnten charakteristischen Merkmale des westpalästinensischen Berglands. Die Wasserscheide läuft ziemlich geradlinig von Hebron nach Betel. Westlich von derselben sind einige kleinere fruchtbare Ebenen; so namentlich die von Hebron, von Betlehem und Bêt Dchâla, und die Ebene Rephaim (*el-Buḳê'a*; Jes 17 5 u. a.) südwestlich von Jerusalem. Die Abdachung nach Westen zur Schephela (s. oben) zeigt das Hauptbruchsystem Palästinas (s. o.) in einer Reihe von Nebentälern, die von Nord nach Süd in die ostwestlich laufenden Haupttäler einmünden. Der Ostabfall zum Jordan und Toten Meer verläuft in drei (im Norden in zwei) Terrassen, deren Ränder ebenfalls nord-südlich streichen und den Zusammenhang mit dem Bruchsystem deutlich zeigen. Im A. T. trägt die Gegend den Namen „Wüste Juda" (*Midbar J'hûdâh*), eine von tiefen Schluchten zerrissene Einöde, die nur an wenig Stellen im Frühjahr ein dürftiges Grün hervorbringt.

Das B e r g l a n d v o n S a m a r i e n, die nördliche Fortsetzung des judäischen, zeigt bereits etwas mehr Abwechslung. Die Wasserscheide verläuft

nicht mehr geradlinig, sondern wechselt häufig ihre Richtung. Im Ebal und Garizim zu beiden Seiten der Ebene von *Nâblûs* (Sichem) erreicht sie nochmals eine Höhe von 870 bezw. 938 m, um dann langsam bis zur Ebene Jesreel zu fallen. Wohl in der südlichen Hälfte dieses samaritanischen Berglands hat man das *Gebirge Ephraim* des A. T. zu suchen. Nach Nordwesten entsendet dieses Bergland ein niedriges Hügelland mit dem einst vulkanischen *Schêch Iskander* (518 m), welches eine lose Verbindung mit dem Karmel herstellt. Dieser ist im übrigen durch das tiefe *Wâdi el-Milḥ* vom anderen Bergland getrennt. Seine Achse verläuft in einer flachen Kurve von SO nach NW. Dem Meere zu wird sein Rücken (höchste Höhe 552 m) zu einem abschüssigen Vorgebirge. Noch heute wie vor Alters zeichnet er sich durch seinen Waldreichtum aus; er bleibt auch im Sommer grün. Seine Schönheit, die er dem reichen Tau verdankt, wird im A. T. mehrfach gerühmt (Jes 35 2 Cant 7 6).

Die Ebene Jezre'el (*Merdsch ibn 'Amir*) welche die Berge Samariens im Norden begrenzt, hat die Gestalt eines rechtwinkligen Dreiecks, dessen Langseite der Karmel und die ihn mit dem Hauptstock verbindenden Hügel bilden bis zur Südspitze bei *Dschenîn* (dem alten 'En Gannim). Die Ostseite läuft von hier direkt nördlich bis zum Tabor. Die Ebene steigt von Westen nach Osten langsam an bis zu einer Höhe von 123 m bei *Zer'în*, wo ein niedriger Hügelrücken das einzige Bindeglied der Berge nördlich und südlich ist. Sie wird entwässert durch den *Nahr el-Mukaṭṭa'* (Kison). Der Boden ist in der Mitte sumpfig, aber an den höher liegenden Rändern sehr fruchtbar, er besteht grossenteils aus zersetztem vulkanischem Gestein. Die oben erwähnte Heerstrasse von Aegypten betrat die Ebene bei der festen Stadt Megiddo (das spätere Legio, heute *Tell el-Mutesellim* in der Mitte des Südrands); den östlichen Teil des Wegs beschützte die Festung Ta'anach (heute *Tell Ta'anek*) 2 Std. weiter östlich gelegen. Ihren alten Namen hatte sie von der erwähnten Festung: ‚Ebene von Megiddo', dann auch ‚Ebene Jezre'el'; doch haftet dieser Name ursprünglich an dem von Jezre'el nach Osten zum Jordan hinabziehenden breiten Tal des *Nahr Dschal'ûd*. Bei den Griechen hiess sie ‚Ebene Esdrelon'.

Der nördliche Teil endlich, das galiläische Bergland, zeigt einen grossen Reichtum der Formen: breite Ebenen sind in die Berge eingesenkt, fruchtbare Täler und schöne Matten wechseln mit kühn ansteigenden hohen Bergen. Der *Dschebel Dschermak* (1199 m) in Obergaliläa ist der höchste Berg des Westjordanlandes. Für den Verkehr bietet das zerschnittene Terrain grosse Schwierigkeiten. Dafür aber ist Galiläa eine der schönsten und fruchtbarsten Gegenden Palästinas: reicheren Niederschlägen, hinreichenden Quellen, dauernd fliessenden Bergbächen und einem teilweise vulkanischen Boden verdankt das Land seinen Segen. Josephus (Bell. Jud. III 3 2) nennt Galiläa einen grossen Fruchtgarten.

3. *Das Jordantal.* Charakteristisch für den Jordan ist sein starkes Gefäll. Die Quelle liegt 520 m über dem Meer, der Ḥûlesee 2 m über dem Meer, der Tiberiasee 208 m unter dem Meer, das Tote Meer 393,8 m unter

dem Meer, der Gesamtfall beträgt also 914 m, davon liegen nur 520 m über dem Meeresspiegel. Dabei sind Quelle und Mündung in gerader Linie höchstens 220 km entfernt. Dieses starke Gefäll erklärt auch die vielen mäandrischen Windungen, durch welche sich der wirkliche Lauf des Flusses auf beinahe das Dreifache verlängert. Die Deutung des hebräischen Namens *Jardên* als des „herabstürzenden" ist jedoch haltlos.

Von den drei Jordanquellen ist die entfernteste, die des *Nahr el-Ḥâṣbâni* am Westfuss des Hermon, ausserhalb Palästinas (520 m über dem Meer). Die zweite Quelle, der *Nahr Bânijâs* entspringt bei *Bânijâs* (Cäsarea Philippi, 330 m über dem Meer) am Fuss des Schlossberges aus einer Höhle in der steilen Kalksteinwand. Der dritte Quellfluss, *el-Leddân*, kommt aus zwei Quellen am Fuss des Hügels von *Tell el-Ḳâḍi*. Diese Quelle (154 m über dem Meer) sieht das Volk als Hauptquelle an, weil sie die grösste ist. Etwa 8 km südlich von *Tell el-Ḳâḍi* (43 m über Meer) vereinigt sich der *Ḥâṣbâni* mit den beiden anderen Quellflüssen. Schon hier hat der Jordan die ansehnliche Breite von 14 m.

Die Wassermassen des Jordan werden oberhalb des Toten Meeres durch zwei Seen reguliert. Bis zur *Baḥrat el-Ḥûle* ist das breite Tal in der Mitte sumpfig, sonst sehr fruchtbar; ein üppiges Dickicht von Papyrusstauden und anderen Sumpfpflanzen umgibt den Wasserlauf. Der See selbst ist ein dreieckiges Becken (grösste Breite 5,2 km, Länge 5,8 km), dessen Umfang wechselt. Josephus nennt ihn Samachonitis. Die ‚Wasser Merom' (Jos 11 5 7), die man oft hier sucht, liegen bei Meron in Obergaliläa.

Südlich vom Ḥûlesee folgt eine fruchtbare Ebene, die der Fluss langsam durchströmt. Hier überschritt ihn die oben erwähnte Via maris. Dann stürzt er, sein Bett tief in die Basalte einwühlend, mit einem Fall von 13 m auf den Kilometer zum *Tiberiassee*. Im A. T. heisst dieser der „See von *Kinnereth*", nach einer Stadt oder Distrikt dieses Namens (Jos 19 35 I Reg 15 20), im N. T. „See (von) Genezaret" nach der gleichnamigen Landschaft an seiner Westseite (Mt 14 34 u. a.), die vermutlich identisch ist mit Kinnereth des A. T. Der Seespiegel liegt 208 m unter Mittelmeer, seine Tiefe beträgt 50 bis 70 m, die grösste Breite 9,5 km, die Länge 21 km, die Oberfläche 170 qkm. Die Form ist ein unregelmässiges Oval. Im Osten reichen die Berge ganz an den Uferrand heran; im Westen treten sie zurück und lassen Platz für die 1,5 km breite, 5 km lange Ebene Genezaret, heute *el-Ḳuwêr* genannt. Im Lobpreis ihrer Fruchtbarkeit kann sich Josephus kaum genug tun: „es ist hier wie ein Wettstreit der Natur, die das Widerstreitende auf einem Platz zu vereinigen strebt". Der See ist sehr reich an Fischen; einige Arten kommen sonst nur noch im Nil und anderen tropischen Gewässern vor.

Im Unterlauf des Jordan hat das Flussbett einen ganz eigenartigen Charakter. Das Tal ist ein altes Seebecken (s. unten); sein Boden besteht der Hauptsache nach aus hellgrauem Kreidemergel. In diesen hat sich der Jordan ein doppeltes Bett gegraben: zunächst ein etwa 15 m tiefes Bett von wechselnder Breite, mit fast senkrechten Wänden und einem ziemlich ge-

raden Lauf, dann in dieses alte Talbett die heutige Flutrinne von ca. 3—4 m Tiefe. In einer Breite von ca. 30 m verläuft diese innerhalb des alten Bettes in grossen Krümmungen, auf beiden Seiten von einem üppigen Dickicht (*ez-zôr*), von Schilf und Bäumen eingesäumt (vgl. Jer 49 19 Zach 11 3). Auf dieser eigenartigen Gestaltung, die von der starken Erosionstätigkeit herrührt, beruht der öde Charakter des Tals (bei den Arabern *el-Ṛôr* genannt). Jede Ueberschwemmung des Uferlandes ist dadurch verhindert; selbst beim höchsten Wasserstand kann der Jordan das breite alte Bett nicht ausfüllen. Ebenso ist die Bewässerung durch Kanäle bei der grossen Tieflage des Wasserspiegels sehr schwierig; die Wasser des Jordan gehen wirtschaftlich verloren. Nur in den herrlichen Oasen bei der Ausmündung grösserer Nebenflüsse finden sich bedeutendere Ansiedelungen: Bethsean, Phasaelis, Jericho.

Die meisten der zahlreichen Nebentäler bringen allerdings wenig oder gar kein Wasser, meist sind es Winterbäche. Von perennierenden Zuflüssen sind zu nennen: der *Scherîʿat el-Menâḍire* (griech. Hieromyces, im Talmud Jarmuk) ca. 8 km unterhalb des Tiberiassees, von Osten aus dem Haurân und Dschôlân kommend, mit beinahe eben so viel Wasser als der Jordan selbst; der *Nahr Dschâlûd*, mit der Oase von Bethsean an seiner Mündung, von Westen her; weiter südlich von Osten der *Nahr ez-Zerḳa*, ‚Blauer Fluss‘, der ATl. Jabbok; ihm ungefähr gegenüber von Westen der *Wâdi Farʿa* mit der Oase von Phasaelis, und schliesslich der *Wâdi el-Kelt*, der die Ebene von Jericho durchfliesst.

Die letztgenannte Oase, im A. T. als ‚Gefilde von Jericho‘ erwähnt, gehört schon zum Mündungsgebiet des Jordan. Die gegenüberliegende Talseite entspricht den ATl. „Gefilden von Moab“.

Zahlreiche Furten (54 zwischen dem Tiberiassee und dem Toten Meer) gestatten den Uebergang, jedoch nur im Sommer bei niederem Wasserstand.

Ihren tiefsten Punkt erreicht die Jordanspalte im Toten Meer. Bei den heutigen Arabern heisst es gewöhnlich *Baḥr Lûṭ* ‚Lotsee‘, die Israeliten nannten es ‚Meer der Wüste‘ (Dt 3 17 u. a.) oder ‚Salzmeer‘ (Gen 14 3), die Griechen ‚Asphaltsee‘. Das Tote Meer ist 76 km lang, die grösste Breite südlich vom Arnon beträgt 15,7 km. Eine niedrige Halbinsel, *el-Lisân* (cf. Jos 15 2), trennt die südliche flache Bucht ab. Die Tiefe beträgt im Maximum 399 m; da der Spiegel selbst schon 393,8 m unter dem Meer liegt, so beträgt die Gesamttiefe der Erdspalte 792,8 m. Eine Abnahme des Sees in historischer Zeit lässt sich nicht nachweisen, dagegen ist seit 15 Jahren eine langsame aber stätige Zunahme zu bemerken.

Das Tote Meer kat keinen Abfluss; der ganze Wasserzufluss (täglich ca. 6 Millionen Tonnen) muss verdunsten. Die Folge davon ist der grosse Gehalt des Wassers an mineralischen Stoffen. Es enthält ca. 25% feste Bestandteile, darunter 7% Kochsalz. Chlormagnesium gibt dem Wasser den ekelhaft bitteren Geschmack, Chlorcalcium bewirkt, dass es sich ölig und schlüpfrig anfühlt. Die spezifische Schwere schwankt zwischen 1,021—1,256; in der Nähe der Jordanmündung ist sie am geringsten. In einer solchen

Lauge kann kein lebendes Wesen, weder Meerfisch noch Muschel oder Koralle existieren; insofern trägt das Meer seinen Namen ‚das Tote' mit Recht. Doch hat man neuerdings Mikroben von Tetanus etc. im Wasser nachgewiesen.

Das Ufergebüsch ist von zahlreichen Vögeln belebt; die Fauna ist allerdings bei dem Mangel an Süsswasser nicht reich. Wo solches vorhanden ist, wie z. B. bei Engedi, entwickelt sich eine üppige tropische Vegetation. Begreiflich ist, dass sich an diese merkwürdige Naturerscheinung allerhand alte Sagen angeknüpft haben (Gen 19).

Am Südwestende des Sees liegt der interessante Salzberg *Dschebel Usdum*, ein isolierter Rücken von 11 km Länge und ca. 45 m Höhe, der grösstenteils aus reinem kristallisiertem Salz besteht. An das Südende des Meers schliesst sich ein Sumpfland (*es-Sebcha*) an. Die Talsenkung der 'Araba steigt dann langsam gegen Süden an; ungefähr in der Mitte zwischen dem Toten Meer und dem Meerbusen von 'Akaba befindet sich die Wasserscheide beider Meere (240 m über Mittelmeer).

Die Entstehung des Toten Meeres und überhaupt der Einsturz des grossen Jordangrabens fällt an das Ende der Tertiärperiode. Das Meer bildete das natürliche Sammelbecken für die Gewässer der ersten Regenzeit des Diluviums und dehnte sich nach Norden bis zum Tiberiassee, nach Süden bis zur Wasserscheide in der 'Araba aus. Man hat etwa 426 m über dem jetzigen Spiegel Ablagerungen dieses damals noch nicht so salzigen Binnensees gefunden. Mit dem offenen Meer stand er jedoch nie in Verbindung, das verhinderte die 240 m ü. M. hohe Wasserscheide in der 'Araba. In der ersten Trockenperiode bildeten sich beim Zurückgehen des Wassers die grossen Steinsalzlager im Süden (Dschebel Usdum). Die zweite Regenzeit des Diluviums (zweite Eiszeit) brachte eine neue Schwellung des Sees bis 180—210 m über dem heutigen Seespiegel. Ihre Ablagerungen, die obere Gips- und Mergelschicht traten in der zweiten Trockenperiode (zweite Interglazialzeit) zu Tage. In der dritten Regenperiode (dritte Eiszeit) bildete sich die ebenfalls aus Gips- und Kreidemergel bestehende unterste Terasse, die im Jordantal nördlich bis Bêsân reicht. Der sechste und letzte Abschnitt ist die Trockenperiode, in der wir noch leben; die Wasser wurden zur Lauge konzentriert, im Süden traten gewaltsame Störungen der Diluvialschichten ein, auch die tiefste Terasse, das breite Flusstal des Jordan (*es-sôr*, s. oben) und die Sebcha im Süden gehört der Alluvialzeit an.

3. *Das Ostjordanland* ist ein ziemlich einförmiges Hochland, das im Westen steil zum Jordantal abfällt, nach Osten ohne wesentlichen Höhenunterschied und ohne feste Grenzlinien in die Wüste übergeht. Das südlichste Stück, grossenteils einst den Moabitern gehörig, wird im A T. richtig *mîschôr* genannt (Dt 3 10) d. h. Ebene. Das flache Hochland, im Süden ca. 1000 m, im Norden ca. 800 m hoch, wird durch drei von Ost nach West laufende tief eingerissene Täler (*Wâdi el-Kerak*, *Wâdi el-Môdschib* = Arnon, *Wâdi Zerḳa Mâ'in*) durchschnitten. Den Abschluss nach Norden bildet der merkwürdigerweise von West nach Ost sich ausdehnende *Dschebel Dschil'âd*, der seinen höchsten Punkt im Westen im *Dschebel Oscha'* hat. Nach Westen fällt er zum Jordantal, nach Norden und Osten zum *Nahr ez-Zerḳâ* (Jabbok) ab. Die Landschaft zwischen Jabbok und Arnon heist heute *el-Belḳâ*.

Nördlich von Jabbok bis zum *Scherî'at el-Menâḍire* (Jarmuk) schliesst sich der *'Adschlûn* an. Hier läuft der Bergkamm nord-südlich und bildet die Wasserscheide zwischen den nach Westen zum Jordan und den nach Osten zum Jarmuk gehenden Gewässern; dieser letztere fliesst in seinem

Oberlauf von Süd nach Nord. Nach Osten geht der *Dschebel 'Adschlûn* in ein wellenförmiges Hügelland über, jenseits dessen dann die Steppe (Ḥamâd) beginnt. 'Adschlun und Belḳa sind bedeutend wasserreicher als das Westjordanland. Die Bergabhänge sind vielfach noch gut mit Bäumen bestanden, die Ebenen tragen schönes saftiges Gras; Gilead war von alters her als Weideland bekannt.

Für das ganze Hochplateau nördlich vom Jarmuk wird vielfach der Name *Ḥaurân*, der ursprünglich an dem Gebirge im Osten haftet, gebraucht. Unmittelbar östlich vom Jordan steigt das Hügelland *Dschôlân* ziemlich steil auf, in seinem nördlichen Teil, dem steinigen Dschôlân eine rauhe und wilde Gegend, bedeckt von Lavamassen. Zum Ackerbau weniger geeignet bietet es herrliche Weideplätze für die Herden der Beduinen. Eine Kette erloschener Vulkane zieht sich von Bânijâs aus gegen Süden. Dann aber verlieren sich im südlichen, dem „ebenen" Dschôlân die Lavamassen, und an ihre Stelle tritt der sandig sich anfühlende dunkelbraune Lavaboden, der von ausserordentlicher Fruchtbarkeit ist. Das Hügelland des Dschôlân geht nach Osten unmittelbar über in die Hochebene *en-Nuḳra* (auch Ḥaurân e b e n e im Gegensatz zum Ḥaurân g e b i r g e genannt). Auch hier ist der Boden mit rotbraunem Humus aus zersetzten Lavateilchen bedeckt und sehr fruchtbar. Oestlich von dieser ‚Kornkammer Syriens' erhebt sich das *Ḥaurângebirge* (*Dschebel ed-Drûz*), das alte ‚Giebelgebirge Basans' (Ps 68 16—17). Dasselbe besteht aus einer Reihe von ausgebrannten Vulkanen; die höchsten sind der *Dschebel el-Kulêb* im Süden, der *Tell Schîhân* im Norden. Von letzterem hat sich eine ungeheure Lavamasse über die nordwestliche Ebene ergossen. Die Gegend führt den Namen *el-Ledschâh* (die alte Trachonitis); sie hat nur sparsamen Pflanzenwuchs und ist durch eine Menge von Rissen und Spalten zerklüftet. Die Gegend östlich vom Ḥaurangebirge ist Wüste im vollsten Sinn des Wortes.

4. In welcher Richtung dieser scharf ausgeprägte Charakter der Oberflächenform die Eigenart und die Entwicklung der Landesbewohner beeinflussen musste, lässt sich noch deutlich aufzeigen. Der Grieche unter seinem ewig heiteren Himmel, in seinen grünen Wäldern, auf seinen blumigen Wiesen und seinen meerumspülten Bergen hat eine leichte Lebensauffassung gewonnen, hat die heiteren Göttergestalten der Olympier geschaffen, hat jene ewig gültigen Ideale der Schönheit hervorgebracht. Anders in Palästina: die kahlen Berggipfel ohne Wälder, die Abhänge nur zum Teil bebaut, die Ebenen nur im Frühjahr mit Blumen und Gras bewachsen, sonst braun und verbrannt, das vegetative Leben im Sommer und Herbst erstorben — das ist im ganzen ein prosaisches Bild, ein ermüdend langweiliger Anblick. Wo hätte da der kanaanitische Bauer lernen sollen, was Schönheit sei? Wo hätten da die freundlichen Götter der Griechen Platz?

Verhängnisvoll erwies sich die Landesnatur in politischer Beziehung. Während in Babylonien und Aegypten die natürliche Beschaffenheit des Landes, vor allem der Zwang, eine geregelte Bewässerung durch ein aus-

gebreitetes Netz von Kanälen zu schaffen, gebieterisch zu einem grossen Einheitsstaat drängte, der allein diese Aufgaben erfüllen konnte, beförderte Palästinas Natur die Spaltung in kleine Staaten. Ost- und Westland sind scharf geschieden. Der Jordan ist nicht wie der Nil in Aegypten die Pulsader des Landes, die grosse Verkehrsstrasse, welche eint und verbindet. Er trennt vielmehr die beiden Landeshälften, obwohl er an vielen Furten passierbar ist. Steil steigen auf beiden Seiten am Rand der Talebene die Berge empor, im höchsten Grade beschwerlich ist der Auf- und Abstieg. Dazu kommt die Verschiedenheit der Lebensbedingungen beider Landschaften: die Hochebene des Ostens ein Weideland für Viehzucht, das Bergland des Westens mit seinen fruchtbaren Talebenen und Niederungen ein Land des Ackerbaues mit Wein, Feigen und Oliven. Der geographischen Scheidung entspricht die politische; die ostjordanischen Stämme sind frühzeitig für den israelitischen Staat verloren gegangen. Im Westjordanland hat sich dieselbe Erscheinung wiederholt. Der lockere geographische Zusammenhang des Nordens mit den Südteilen findet in der Geschichte seinen Ausdruck darin, dass Galiläa sich stets eine gewisse Selbständigkeit bewahrt hat. Auch sonst ist das Westland in kleine Gebiete zerrissen, die geographisch nur sehr lose zusammenhängen. So mussten die Bewohner der einzelnen Gebiete sich isolieren, ihre besonderen Interessen mussten sie mit eigener Kraft befriedigen. Die Geschichte gibt zahlreiche Belege dafür: zu allen Zeiten waren die Landesbewohner in kleine Gemeinwesen gespalten, die einander um so grimmiger befehdeten, je nötiger den grossen Weltreichen gegenüber ein festes Zusammenhalten aller Kräfte gewesen wäre.

§ 6. Das Klima.

Das Klima von Jerusalem, dargestellt von CHAPLIN; bearbeitet von KERSTEN: ZDPV 1891 XIV 93—112. — HHILDERSCHEID, Die Niederschlagsverhältnisse Palästinas in alter und neuer Zeit, ZDPV XXV 1—105. — HVOGELSTEIN, Die Landwirtschaft in Palästina zur Zeit der Mischnâh 1894, I 1 ff.

Palästina gehört zum nördlichen Subtropengebiet der alten Welt. Charakteristisch für das Klima dieser Zone ist die strenge Scheidung des Jahres in zwei Jahreszeiten: eine regenlose, heisse Jahreszeit (Sommer) und eine nasse, relativ warme (Winter). Im einzelnen lassen sich drei klimatische Zonen unterscheiden: die subtropische Küstenzone, das kontinentale Bergland, die tropische Oase des Ṛôr.

1. Temperatur. Genaue Beobachtungen liegen fast nur von Jerusalem vor; das ganze Bergland hat aber so ziemlich das gleiche Klima. Jerusalem, unter 31° 46′ 45″ nördl. Breite, 35° 13′ östl. Länge (Greenwich), Seehöhe 790 m, hat eine Mitteltemperatur von 17,2° Cels. Dabei ist, wie der Vergleich mit anderen Orten von ähnlicher Mitteltemperatur zeigt, Jerusalem eigentümlich die grosse Wärmeschwankung, d. h. die Differenz der extremen Monate: der kälteste Monat ist der Februar mit 8,5°, der wärmste der August mit 24,6°; die Differenz beträgt 16,1°. Diese grosse Schwankung

rührt daher, dass es im Winter auf den judäischen Bergen recht empfindlich kalt werden kann (— 4° am 20. Januar 1864). Die grösste beobachtete Wärme war 44,4° am 28. August 1881. Vielfach wird in den Monaten Juni—September die Hitze durch den Kühlung und Tau bringenden West- und Nordwestwind gemildert, wogegen Mai und Oktober meist einige recht heisse Tage (mit Schirokko) haben. Auch die Schwankungen der Wärme an einem und demselben Tag sind sehr gross. Sie betragen im Jahresmittel 10,8°, während der warmen Jahreszeit 12,95°, im Winter 8,7°. Auf dem Steppenplateau im Ostjordanland ist die tägliche Schwankung noch bedeutend grösser. Die Nachteile dieser Temperatursprünge (vgl. Gen 31 40 Jer 36 30) werden dadurch gemildert, dass im Sommer gleichzeitig die Luft die geringste relative Feuchtigkeit hat.

Die Küstenebene hat im ganzen eine etwas wärmere Temperatur (Jahresmittel 20,5°). Sie ist an der ganzen Küste ziemlich gleich, Beirût und Port Sa'îd differieren noch nicht einen halben Grad. Der Einfluss des Meeres verhindert hier die grossen Temperaturschwankungen.

Noch wärmer ist das Ṛôr, das in jeder Beziehung eine Sonderstellung einnimmt. Eingeschlossen von hohen Felswänden wird die über dem Jordantal schwebende Luftsäule gewaltig erhitzt. Die Sonnenstrahlen werden von den hellen Felswänden zurückgeworfen und tragen so noch mehr zur Erhöhung der Temperatur bei. Der Boden wird glühend heiss, zitternd steigen die Luftteilchen in die Höhe. Als Jahresmittel berechnet Ankel theoretisch (die nötigen Beobachtungen fehlen) etwa 24°, eine tropische Hitze, die der von Nubien entspricht.

2. Die Windverhältnisse werden durch zwei Momente bestimmt: durch den Einfluss des Passats und Antipassats, in deren Bereich Palästina liegt, und durch ein ziemlich regelmässiges System von Land- und Seewinden. In den Sommermonaten wehen im Mittelmeergebiet die Passatwinde von Norden oder Nordwesten, trockene Winde, weil sie aus kälteren Breiten kommen. Jerusalem hat daher im Sommer meist trockene Winde aus Nord, Nordwest und West, welche die Hitze mässigen. Im Winter umgekehrt herrscht der Antipassat, der Regen bringt, Jerusalem hat daher vorwiegend die feuchten Südwest- und Westwinde. Dazu kommt der Wechsel der Land- und Seewinde: im Sommer erhitzen sich bei Tag die Kreideberge rascher als das Meer, die kälteren unteren Luftschichten strömen daher von diesen dem Lande zu. Bei Nacht ist es umgekehrt. Derselbe Vorgang wiederholt sich in grösserem Masstab im Sommer und Winter. Dieser tägliche Seewind, der nach Mittag Jerusalem erreicht, und der abendliche Landwind sind von grosser Wichtigkeit, sie mildern die Hitze und wirken erfrischend und belebend. Demnach ist in Palästina der Nordwind kalt, der ziemlich seltene Südwind warm, der Westwind feucht, der Ostwind trocken (vgl. I Reg 18 45 ff. Luc 12 54).

Ostwinde sind im Sommer selten, im Herbst, Winter und Frühling häufig. Im Winter von klarem blauen Himmel begleitet, sind sie sehr an-

genehm, im Sommer dagegen wegen ihrer grossen Trockenheit und des vielen Staubes lästig. Am unangenehmsten ist der Südostwind, der Schirokko (aus arabisch *scharki* = östlich entstanden). Er weht meist im April und Mai, sowie im Oktober. Die Temperatur steigt rasch bis 40°, die Luft ist ozonfrei und äusserst trocken, es herrscht ein drückende Schwüle, die Atmosphäre ist mit feinem Staub erfüllt. Die schlimmste Wirkung ist, dass der Schirokko alles austrocknet; Felder von jungem Getreide versengt er, beim Menschen erzeugt er Kopfweh und Schlaflosigkeit und macht zu jeder Arbeit unfähig.

3. Niederschläge. Das Jahr zerfällt in zwei Hälften: eine trockene und eine regnerische Zeit, die ziemlich unvermittelt aufeinander folgen. Die regenlose Zeit kann man von Anfang Mai bis Ende Oktober rechnen. Regen in der zweiten Hälfte des Mai sind schon selten (vgl. I Sam 12 17 ff.). Dieses Zusammenfallen von trockener und heisser Zeit ist für das Gedeihen der Pflanzenwelt sehr ungünstig. Um so wichtiger ist in dieser Zeit der Tau (vgl. Gen 27 28 39 Mi 5 6 Hos 14 6), der von den feuchten Seewinden gebracht wird. Die Regenzeit zerfällt in drei Abschnitte: 1) die Zeit der Frühregen im Oktober und November (*môreh*), welche das Land für das Pflügen und Säen aufweichen. 2) die Zeit der starken Winterregen (*geschem*), welche das Erdreich sättigen, die Cisternen füllen und die Quellen speisen, Mitte Dezember bis Mitte oder Ende März. 3) die Zeit der Spätregen, im April und Mai (*malḳôsch*), welche dem Getreide vollends die nötige Feuchtigkeit geben, die trockene Hitze des Frühsommers zu ertragen, ohne welche deshalb die Ernte misserät. Reichlicher Winter- und Spätregen sind für eine gute Ernte unerlässliche Bedingung. Namentlich das Ausbleiben des Spätregens hat die allernachteiligsten Folgen (vgl. Dt 11 14 Jer 5 24 Joel 2 23 Hos 6 3 u. a.). Die mittlere Niederschlagshöhe ist 581,9 mm, die sich auf 52 Regentage verteilen. Zwei Dritteile der Regenmenge kommen auf die Monate Dezember und Januar.

Niederschläge in fester Form, Schnee und Hagel, sind nicht selten. Von 24 Jahren der Beobachtungsreihe waren nur 8 schneefrei, die übrigen 16 Jahre brachten zusammen 47 Schneetage. Doch bleibt der Schnee in Jerusalem sehr selten länger als einen Tag liegen.

4. Das Klima Palästinas vereinigt grosse Gegensätze in sich: heisse Tage, kühle Nächte; kalte Nordwinde, glühende Südwinde; starke Regengüsse, dürre Zeiten. Es ist nichtsdestoweniger gesund. Die Schwankungen, an die der Körper sich gewöhnen muss, geben diesem eine erhöhte Elastizität. Eigentliche klimatische Krankheiten sind Fieber, Dysenterie, Augenentzündungen; sie halten sich aber auch in der ungesunden Jahreszeit, im Sommer, in mässigen Grenzen. Heiter, wie das Klima Griechenlands, ist das von Palästina nicht, aber es ist angenehm, es macht dem Menschen das Leben leicht. Wenn auch der erschlaffende Einfluss der Wärme schon deutlich spürbar wird, so verlangt dafür das warme Klima keine komplizierte Kleidung, ein einfaches Hemd genügt dem Bauern für den Tag, ein Mantel dient ihm als Bett und Decke bei Nacht. Die primitivsten Häuser, Hütten aus Lehm,

Gewölbe aus rohen Steinen tun vollständig ihren Dienst, der Mühe der Feuerung, des Holzhauens und Wurzelgrabens ist der Bauer überhoben. Auch das Feld verlangt nicht zu schwere Anstrengung; dass Jahve selber das Land wässerte, und nicht Menschenhand diese harte Arbeit wie in Aegypten verrichten musste, darin erblickte der alte Israelite den Hauptvorzug seines Landes. Eben darin wurde ihm aber auch seine unmittelbare Abhängigkeit von Jahve immer wieder aufs neue zum Bewusstsein gebracht. Blieb der Regen aus, so war Hungersnot die Folge. Früh- und Spätregen zur rechten Zeit, darin fasst sich recht eigentlich der Segen Jahves zusammen, im Regen zeigt sich seine Gnade, in der Dürre sein Zorn (Dt 11 10 ff.). Die oft behauptete Veränderung des Klimas in historischer Zeit ist unbeweisbar.

§ 7. Das Pflanzenleben.

EBoissier, Flora orientalis, 1867—1888. — HBTristram, The Fauna and Flora of Palestine (Teil des Survey), London 1884. — HChHart, The Flora and Fauna of Sinai, Petra and Wady ʿArabah (Teil des Survey), London 1891. — VHehn, Kulturpflanzen und Haustiere[6] 1894. — LAnderlind, verschiedene Abhandlungen in ZDPV. — GEPost, Flora of Syria, Palestine and Sinai, 1896. — LFonck, Streifzüge durch die biblische Flora, in Biblische Studien V, 1 (1900).

1. Der Gang des vegetativen Lebens schliesst sich aufs engste an die Scheidung der Jahreszeiten an. Sobald im Oktober und November die ersten Regen dem durstigen Land Erquickung bringen, erwacht das Pflanzenleben. Das Sinken der Temperatur im Winter bringt keine Unterbrechung; sobald im März die Wärme steigt, überzieht ein reicher bunter Teppich von Gras und Blumen jedes Fleckchen Erde. Freilich in der regenlosen heissen Zeit stirbt alles ebenso rasch ab.

In Syrien lassen sich drei Florengebiete unterscheiden: 1) *die Mittelmeerflora* nimmt das ganze Küstenland rund um das Mittelmeer ein und reicht bis zu den unteren Bergregionen hinauf. Sie zeichnet sich durch eine Menge immergrüner, schmal- und lederblättriger Sträucher und rasch verblühender Frühlingskräuter aus. Tulpen, Anemonen und einjährige Gräser, von Sträuchern der Oleander und die Myrte, von Bäumen die Pinie und der Oelbaum kennzeichnen diese Flora; die Sykomoren u. a. deuten aber schon auf eine wärmere Region. 2) *Die orientalische Steppenvegetation* findet sich namentlich im Negeb und an der Grenze des Kulturlandes im Osten, aber auch am Ostabfall des westjordanischen Berglandes. Sie zeichnet sich durch grosse Mannigfaltigkeit der Arten, aber auch durch Dürre und Stachlichkeit der Büsche aus. Wir finden eine Masse kleiner stachelichter Gebüsche, grauer aromatischer Labiaten, eigentümlicher Distelarten, rasch verblühender glänzender Frühlingsblumen, aber nur sparsame Gruppen von Eichen und Koniferen. 3) Das Ḳôr hat eine *tropische Flora*, die mit der von Nubien am nächsten verwandt ist. Charakteristisch sind: der Sodomapfel (calotropis procera), zizyphus spina Christi, die gummiliefernde Seyalakazie, der echte papyrus antiquorum, die Dattelpalme u. a.

2. W ä l d e r sind heute eine Seltenheit; im Westjordanland hat nur

noch Galiläa, besonders die Gegend von Nazareth und der Karmel, solche aufzuweisen. Häufiger sind sie im Ostjordanland. Den Hauptbestand bilden die Kermeseiche (quercus coccifera), die Steineiche (quercus ilex pseudococcifera) und die Terebinthe (pistacia terebinthus). Meist entwickeln sich diese Arten nur zu einem hohen Gebüsch, weil die Ziegen die Schösslinge abfressen. Von den hebräischen Namen scheint *'êl* der allgemeine Ausdruck zu sein, *'êlôn* und *allôn* die Eiche, *'êlâh* und *'allâh* die Terebinthe zu bezeichnen, doch wechseln die Namen oft. Weiter sind zu nennen die Tamariske (hebr. *'êschel*, im A. T. selten erwähnt; Gen 21 33); die Cypresse (cupressus sempervirens, hebr. *b'rôsch*; II Sam 6 5 u. a.); der Johannisbrotbaum (ceratonia siliqua); die Aleppopinie (pinus halepensis). Die berühmte Ceder (cedrus Libani, hebr. *'erez*), die einst manche Libanonhöhen bedeckte, ist heute selten geworden (eine der schönsten Gruppen steht 3 St. südöstlich von Tripoli). Sie steht der Lärche am nächsten und zeichnet sich aus durch ihre immergrünen Nadeln und die schirmförmig horizontale Ausbreitung der Aeste.

Der Libanon und das Ostjordanland waren einst viel reicher bewaldet. Aber von Kanaan lässt sich das nicht erweisen. Das hebräische *ja'ar* bezeichnet nicht den Hochwald, sondern das Buschdickicht (z. B. am Jordanufer Jer 49 19). Vereinzelte stämmige Bäume sind dabei natürlich nicht ausgeschlossen, vorwiegend aber haben wir an niederes Dorngestrüpp zu denken. Langholz bezogen die Israeliten stets von auswärts (I Reg 5 6 u. o.); für die gewöhnlichen Häuser wurde es überhaupt nicht verwendet (s. § 19).

3. Unter den Fruchtbäumen sind Olive und Feige die wichtigsten. Den Alten galt ein Olivenhain als besonders schön, unserem Geschmack entspricht die Olive mit ihrem matten Graugrün weniger; auch ist der Baum nicht sehr schön gewachsen. Dagegen ist die Olive der nützlichste Baum; sie fehlt in keinem Dorf und bildet manchenorts kleine Wälder. Der Feigenbaum zeichnet sich durch seine Lebenskraft und Bodengenügsamkeit aus. Ausserdem bietet er den grössten Teil des Jahres geniessbare Früchte (s. § 31) und gibt mit seinen grossen Blättern (Gen 3 7) schönen Schatten. In einzelnen Gegenden (bei Bethlehem, zwischen Jerusalem und Sichem und anderwärts) sind die Feigengärten sehr ausgedehnt. Die Feige kommt auch wild vor. Die Dattelpalme (*tâmâr*), deren Pflanzungen bei Jericho einst berühmt waren, ist jetzt viel seltener, ihre Früchte reifen nur in der Küstenebene und im Jordantal. Auch der Maulbeerbaum (Morus alba und nigra, der schwarze mag alt sein, I Makk 6 34; der weisse ist erst im 6. Jahrh. v. Chr. eingeführt worden) und der Maulbeerfeigenbaum (ficus sycomorus, hebr. *schikmâh*) sind jetzt nicht häufig. Um die fade schmeckenden Früchte des letzteren essbar zu machen, muss man sie gegen die Zeit der Reife ritzen (Am 7 14). Der Johannisbrotbaum, dessen Schoten unter den Trebern Lc 15 16 zu verstehen sind, gehört mit seinem dichten Laub zu den schönsten Bäumen Palästinas. Bananen gibt es bei Jericho, Jaffa und Akko. Ausser Granate (arab. *rummân*, hebr. *rimmôn*), Mandelbaum (*schâkêd*), Wallnuss (*'egôz*), Apfelbaum (*tappû*ᵃ*ch*) und anderen Bäumen, die im A. T. erwähnt werden, spielen heute weiter

eine sehr wichtige Rolle die Agrumenarten: Apfelsine, Citrone, Mandarine, Süsszitrone, Pomeranze. Der Export namentlich der Apfelsinen aus Jaffa ist ein sehr bedeutender.

4. Der Weinstock, schon sehr frühe in Palästina eingeführt, passt vorzüglich zum Klima des Landes. Welche volkswirtschaftliche Bedeutung der Weinbau in alter Zeit hatte, zeigt der Umstand, dass Weinstock und Traube als Embleme des Landes auf Münzen sich finden (vgl. § 15). In den ödesten Gegenden trifft man noch Spuren von Weinkeltern und Weinbergterassen. Während in der arabischen Zeit der Weinbau fast ganz verschwunden ist, nimmt er jetzt stetig wieder zu (vgl. § 31).

5. Feld- und Gartenkulturgewächse. Unter den Getreidearten spielt der Weizen (*chiṭṭâh*) die Hauptrolle (vgl. Dt 8 8 I Reg 5 25). Am meisten erzeugt die fruchtbare Hauranebene *en-Nuḳra*, deren Weizen mit beinahe durchsichtigen Körnern für den besten gilt. In zweiter Linie kommt die Gerste in Betracht (*s'ôrâh*). Sie kann ein rauheres Klima ertragen. Ihre Verwendung findet sie hauptsächlich als Viehfutter. Weiter kommen vor eine Wickenart (*kussemeth*), Hirse (*dôchân*), Bohne (*pôl*), Linse (*'ᵉdâschîm*), Flachs (*pischteh*), der später zum Teil durch Baumwolle (*karpas*) verdrängt wurde; der Anbau der letzteren hat in den letzten 20 Jahren auf den Ebenen und in Nordsyrien einen grossen Aufschwung genommen. Mais (arab. *durra*) und Sesam sind im A. T. nicht genannt. Der Tabakbau, einst sehr berühmt, ist in Folge des Tabakmonopols stark zurückgegangen. Von Gemüsen sind endlich noch zu nennen die Gurken (*ḳischschu'îm*), Melonen (hebr. *'ᵉbhaṭṭichîm*), sowohl Wassermelonen als Zuckermelonen, der Knoblauch (hebr. *schûm*), die Zwiebeln (hebr. *bᵉṣâlîm*). Letztere gedeihen vorzüglich im Sand der Meeresküste, ihr römischer Name Askalonia (von der Herkunft) ist zu den Galliern und als Schalotte zu uns gekommen.

6. Alles in allem ist Palästina ein produktenreiches Land, ein Land, das mit wenig Mühe und Arbeit gibt, was die Bewohner bedürfen, „ein Land, wo Milch und Honig fliesst" (s. § 15). Doch muss man dabei im Auge behalten, dass die wirtschaftlichen Verhältnisse von jeher sehr einfach waren. Luxusbedürfnisse konnte das Land nie befriedigen. Auch war es nicht möglich — eine zahlreiche Bevölkerung vorausgesetzt —, die Produktion so zu steigern, dass viel zur Ausfuhr als Tauschmittel vorhanden gewesen wäre. Sobald einmal, wie unter Salomo, Luxus eindrang, wurden sofort wirtschaftliche Missverhältnisse geschaffen (I Reg 9 11). Namentlich fehlte es ganz an Metallen, diese mussten alle importiert werden. So befestigt sich unser schon anderweitig gewonnenes Ergebnis, dass das Land nicht geeignet war, eine bedeutende originale Kultur hervorzubringen; dazu gehört ein gewisser Reichtum und Ueberfluss.

Aus demselben Grund darf man die Bevölkerung des alten Palästina nicht zu hoch anschlagen. Im Deboralied (Jdc 5 8) wird die Zahl der waffenfähigen Israeliten auf 40 000 geschätzt, in Jdc 18 die der danitischen Krieger auf 600 angegeben. Dementsprechend sind die übertriebenen Angaben der

späteren Erzähler (Num 1 46 26 51 600 000 Mann; II Sam 24 9 1 300 000 Krieger) zu reduzieren. Nach diesen Stellen müsste das ganze Volk wenigstens 2,5 resp. 5 Millionen gezählt haben, d. h. 100 resp. 200 Seelen auf den qkm. Damit vergleiche man Deutschland mit etwa 87 Seelen auf den qkm. Da die klimatischen Bedingungen in alter Zeit die gleichen, die Wälder und ‚Wüsten' eher ausgedehnter waren, so kann der Umfang des einst bebauten Landes nicht so viel grösser gedacht werden als heute. Will man auch annehmen, dass trotzdem der Boden das Doppelte der heutigen Bevölkerung nähren kann, so kommt man damit erst auf etwa 1 200 000 Seelen, d. h. 40—45 auf den qkm.

§ 8. Die Tierwelt.

BOCHART, Hierozoicon s. de animalibus sacrae scripturae 1793, 3 Bde. — ANEHRING, Die geographische Verbreitung der Säugetiere in Palästina und Syrien, in MuNDPV 1902, 49—64. Weitere Literatur s. § 7.

1. Unter den Haustieren ist zuerst zu nennen das Rind (*bâkâr*, das einzelne Stück *schôr*, der Stier *par*, das Kalb *'êgel*). Zur Rinderzucht besonders geeignet sind die Ebenen an der Küste, die Ebene Jesreel und Basan. Die seit ältester Zeit heimische Rasse ist klein und unansehnlich, aber kräftig. Früher wurde die Rinderzucht stärker betrieben (s. § 29). Das Rind wurde häufig geschlachtet, was heute fast nur im Libanon der Fall ist. Die Verwendung beim Ackerbau ist sich gleich geblieben.

Das Schaf (*ṣô'n* Kleinvieh, *seh* das Schaf, *'ajil* der Schafbock, *râchêl* das Mutterschaf, *kebhes* das Lamm) Palästinas ist seit alter Zeit (vgl. die assyrischen Reliefs und die Opfergesetze Lev 3 9 u. a.) das fettschwänzige (ovis laticaudata). Schafzucht im grossen ist und war im Ostjordanland zu Hause, und was über König Mesas Herden berichtet wird (II Reg 3 4; 100 000 Lämmer und Wolle von 100 000 Schafen als jährlicher Tribut), ist nichts Unwahrscheinliches. Im Westjordanland konnte die Schafzucht neben dem intensiven Landbau nur in kleinerem Masse betrieben werden.

Die Ziegen (*'êz*, capra mambrica) sind schwarz oder schmutzig braun, haben lange Haare und lang niederhängende Ohren. Sie fehlen in keinem Dorf; sie kommen im wasserarmen Bergland leichter fort als die Schafe, da sie an den steilen Bergabhängen klettern und das spärliche Futter dort suchen können. Ziegenmilch ist ein Hauptnahrungsmittel der Eingeborenen, junge Böckchen gelten als Leckerbissen. Das Haar wird zu groben Stoffen, namentlich für Zeltdecken verwoben.

Das Kamel (*gâmâl*) dient im Bergland zum Transport schwerer Lasten, der Nomade der Steppe schätzt es als Reittier. Die Beduinen züchten es in Herden (cf. Hi 1 3); nach der Zahl der Kamele bemisst sich vor allem der Reichtum eines Mannes. Auch die Bauern haben heutzutage manchmal Kamele für die Feldarbeit. Die Wolle wird verarbeitet, die Milch getrunken; das Fleisch, bei den Beduinen gern gegessen, galt den Israeliten als unrein.

Das eigentliche Reittier ist noch heute der E s e l (*chamôr*, Eselin *'âthôn*,

das junge Tier *'ajir*), der übrigens auch als Lasttier und Zugtier am Pflug gebraucht wird. Der orientalische Esel ist grösser und lebhafter als der unsrige, er hält sich glatt und zierlich, trägt Kopf und Ohren mit einer gewissen Grandezza, seine Farbe ist ein schönes ins Rötliche spielendes Grau; als besonders wertvoll gelten weisse Esel. In alter Zeit wurde er dem Pferd allgemein vorgezogen (Num 22 21 Jdc 10 4 12 14 u. o.).

Das Pferd (*sûs*, *rekhesch*, *pârâsch*, letzteres namentlich von Kriegspferden) war für die Israeliten hauptsächlich ein Tier für den Krieg; schon die alten Landesbewohner hatten Streitwagen und Reiterei. Bei den Israeliten führte Salomo die Pferde in grösserer Menge ein (§ 33). Erst als in der Römerzeit Fahrstrassen in grösserer Zahl gebaut wurden, benützte man das Pferd allgemeiner zum Reiten. Das syrische Pferd klettert vorzüglich. Die berühmte arabische Pferdezucht ist jüngeren Datums.

Das Züchten von Maultieren (*pered*) war den Israeliten untersagt (Lev 19 19). Nichtsdestoweniger finden wir sie in der Königszeit als Reittiere für Vornehme in häufiger Verwendung (II Sam 13 29 18 9 I Reg 1 33). Die Beduinen teilen mit den Juden die Scheu vor Bastarden. Im Westjordanland ist das Maultier wegen der Sicherheit seines Ganges geschätzt.

Hühner werden im A. T. nicht erwähnt, erst nach dem Exil ist ihre Zucht eingeführt worden. Im N. T. erscheinen sie als vollständig eingebürgert; heute wird die Hühnerzucht sehr stark betrieben.

Das Schwein (*chazîr*) war in vorkanaanitischer Zeit Haustier, wie die Funde in Gezer gezeigt haben. Die Abneigung der Israeliten gegen das Tier (§ 81) hat sich dann im vorderen Orient ziemlich allgemein bis heute erhalten. In römischer Zeit scheint die Schweinezucht wieder Eingang gefunden zu haben (Luc 15 15). Das Wildschwein ist nicht selten (Ps 80 14).

Der Hund (*kelebh*) bildet den Uebergang zu den wilden Tieren. Der Hirte hält sich Hunde zum Schutz der Herde (Hi 30 1). Haushunde gibt es im Orient nicht. Um so mehr ist Ueberfluss an herrenlosen Hunden, die sich auf der Strasse herumtreiben und den weggeworfenen Abfall und Unrat in kürzester Frist auffressen. Zu allen Zeiten galt der Hund im Orient als unreines und verachtetes Tier (daher der Schimpfname II Sam 16 9 u. o.).

2. Die wilden Tiere sind in Palästina in einem solchen Reichtum der Arten vertreten, wie in keinem Lande sonst. Eine Linie vom Süden des Karmel zum Südende des Tiberiassees teilt das Land in zwei scharf unterschiedene Gebiete: Nordpalästina gehört zur paläarktischen, Südpalästina zur äthiopischen Fauna. Beide Gebiete haben Einwanderer aus Osten, aus der indisch-mesopotamischen Fauna aufzuweisen.

Als Vertreter der paläarktischen Fauna im Norden seien genannt: das Reh (Cervus capreolus) am südlichen Libanon und Karmel (im A. T. nicht genannt); das Damwild (cervus dama, *'ajjâl*), vereinzelt am Tabor und sonst beobachtet; der Bär (ursus syriacus, *dôb*), einst nicht selten (I Sam 17 34 ff. u. a.), jetzt nur noch zuweilen am Hermon und Libanon, auch in Gilead und Basan vorkommend; der Dachs (meles, im A. T. nicht genannt), im Norden

häufig, bis nach Jaffa und Jerusalem südlich sich erstreckend; der Iltis (mustela putorius, *chôled*); endlich Wühlmäuse (arvicola) und Hamster (cricetus), die in verschiedenen Arten sich finden (im A. T. sind alle unter dem Namen *'akhbâr* zusammengefasst). Hermelin, Steinmarder, Sumpfluchs sind im A. T. nicht erwähnt.

Die Vertreter der äthiopischen Fauna sind Steppen- oder Felsentiere. Unter den Katzenarten steht oben an der Löwe (leo persicus, *'arjeh, lâbî', kephîr, lajisch, gûr* das noch saugende Junge), im A. T. sehr oft genannt und einst häufig, namentlich im Jordandickicht, ist ungefähr seit der Zeit der Kreuzzüge ausgerottet. Den Panther dagegen (felis pardus, *nâmêr*) trifft man noch vereinzelt in Gilead und Basan und um das Tote Meer herum. Hauskatzen haben die Hebräer nicht gehalten. Der Fuchs Palästinas ist der Nilfuchs (vulpes nilotica, *schu'âl*, s. auch unten beim Schakal). Vom Geschlecht der Antilopen ist die gemeine Gazelle (gazella dorcas, *ṣebî*) am zahlreichsten vertreten. Ihren hebräischen Namen „die Zierliche" verdankt sie ihrer anmutigen Erscheinung. Ihr Fleisch wird heute wie einst gern gegessen (I Reg 5 3). Ausserdem kommen im Osten, der Wüste zu, die Kuhantilope (antilope bubalis, *jachmûr?*) und die Säbelantilope (antilope leucoryx, *re'êm*) vor. Die Namen *te'ô* und *dîschôn* bezeichnen Gazellenarten, sind aber nicht näher zu bestimmen. Der Steinbock (capra beden, *jâ'êl*), der sich vorzugsweise in Moab und in den Bergen um das Tote Meer findet, ist dem nubischen Steinbock verwandt; er ist sehr scheu und schwer zu jagen. Ebenfalls in den Klüften am Toten Meer ist der Klippdachs (hyrax syriacus *schâphân*, Luther „Kaninchen") zu Hause, die einzige Art, die ausserhalb Afrikas (hier und auf dem Sinai) vorkommt; das possierliche Tierchen war den Juden unrein. Von Hasenarten (*'arnebet*) gehören lepus sinaiticus und lepus aegyptius zum Bezirk des Toten Meers. Mehrere Arten von Mäusen Palästinas gehören ebenfalls zur äthiopischen Fauna.

Mit der indischen Fauna scheinen zusammenzugehören: der Wolf (*ze'êb*) in den Schluchten am Toten Meer, der bedeutend kleiner ist als der europäische Wolf und fast genau mit dem vorderindischen Wolf (canis pallipes) übereinstimmt; der Schakal (*'î, tan*; auch wo von *schu'âl* die Rede ist, wird der Schakal meist mit inbegriffen), von dem die kleinohrige Varietät dem indischen, die grossohrige dem ägyptischen nahe steht; die Hyäne (hyaena striata), die im A. T. mit dem Schakal mit unter den gleichen Namen *'î* und *tan* begriffen war.

Bei den Fledermäusen (*'ăṭalleph*) sind die Verbreitungsgrenzen der drei Faunen verwischt; sie sind in vielen Arten reichlich vertreten.

3. Auch bei den Vögeln lässt sich die Zugehörigkeit zu den drei genannten Regionen beobachten. Zahlreiche Zugvögel berühren das Land auf ihrer Wanderung und überwintern teilweise hier. Den Kuckuck z. B. hört man im Frühjahr sehr häufig, auch die drosselähnliche Palästinanachtigall (arab. *bulbul*); Störche (*chăsîdâ*, „pia") finden sich auf den Küstenebenen und der Ebene Jesreel in grossen Schwärmen, ebenso Kraniche. Vom Ge-

schlecht der Hühner sind ausser dem Haushuhn namentlich zu erwähnen das Steinhuhn (caccabis saxatilis) im Hügellande und das kleine graue Wüstenhuhn (ammoperdix Heyi) in der Nähe des Toten Meers. Wilde Enten finden sich im Jordantal, ebendort sind auch wilde Tauben (*jônâ*) häufig. Die Zucht der zahmen Taube (drei Arten) ist alt. Wachteln (*s'lâw*) sitzen in allen Saatfeldern der Ebene. Von Raubvögeln sieht man Adler (*nescher*), Geier und Falken in verschiedenen Arten (Lev 11 13 f) besonders in den Wildnissen am toten Meer. Der Rabe (*'orêbh*) ist in 7 Arten vertreten.

4. Der Genezaretsee und der Jordan sind voll von Fischen, von denen man 43 Arten zählt. Doch spielen diese heute nicht mehr die grosse Rolle in der Ernährung, wie in alter Zeit (vgl. Mtth 14 17 7 10). Besonders interessant sind im Genezaretsee der Chromis Simonis, dessen Männchen die Eier und Jungen im Maul herumträgt, und der Clarias macracanthus, welcher schreit.

5. Von Kriechtieren sind vor allem die Schlangen zu nennen (hebr. *nâchâsch*), die in 33 Arten vertreten sind, darunter mehrere giftige. Auffallend ist der Reichtum an Eidechsen in 44 verschiedenen Arten (Lev 11 30). Gheko (*l'tâ'âh*) und Chamäleon (*sâbh?*) mögen ausdrücklich genannt sein.

6. An Insekten hat das Land einen Ueberfluss. Skorpione (*'akrâbh*) finden sich fast unter jedem Stein, ihr Stich ist zwar schmerzvoll, aber nicht gefährlich. Von den mehr als 40 Arten sind manche unschädlich; die andern sind eine grosse Landplage, besonders die Wanderheuschrecke (oedipoda migratoria), die in dichten Schwärmen aus Zentralarabien kommt und im Nu alles kahl frisst (Lev 11 22 Joel 1 4). Wie in alter Zeit werden sie heute von den Armen und den Beduinen gegessen (Mtth 3 4). Die wilde Biene (*d'bhôrâh*) muss in alter Zeit sehr häufig gewesen sein. Zur Plage für die Menschen wird das massenhaft vorhandene Ungeziefer aller Art: Moskitos, Flöhe, Wanzen, Läuse.

§ 9. Topographie von Jerusalem.

Tobler, Denkblätter aus Jerusalem 1853; Zwei Bücher Topographie 1853 f.; Golgatha 1851; Die Siloahquelle und der Oelberg 1852. — Warren, Underground Jerusalem, London 1876. — HGuthe, Ausgrabungen bei Jerusalem, Leipzig 1883. — Ders., Art. Jerusalem in PRE[3] VIII 666—693. — Warren und Conder, Jerusalem (Teil des Survey), London 1884. — Schick, Beit el makdas, Stuttgart 1887. — Ders., Die Wasserversorgung der Stadt Jerusalem: ZDPV 1878 I 132—176. — FrJBliss, Excavations at Jerusalem 1894—1897, London 1898. — Pläne: ChWWilson, Ordnance Survey of Jerusalem 1864/65. — CZimmermann, Karten und Pläne zur Topographie des alten Jerusalem, 1876. — CSchick und JBenzinger, Nähere Umgebung von Jerusalem[2], Leipzig 1907. — AKümmel, Karte der Materialien zur Topographie des alten Jerusalem, 1906 (mit Begleittext).

1. Die Lage der Stadt. Jerusalem (31° 47′ nördl. Breite, 35° 15′ östl. Länge v. Greenwich) liegt auf einem wasserarmen, unfruchtbaren Kalkplateau, das im NW mit der Hauptkette des palästinensischen Gebirgs zusammenhängt, etwas östlich von der Wasserscheide, 52 km vom Ufer des Mittelmeers, 22 km vom Toten Meer entfernt. Die Höhe des Tempelbergs beträgt 744 m, die des Hügels nördlich davon 770 m, die der alten Ober-

stadt 777 m, die Höhe bei der heutigen Nordwestecke der Stadtmauer 789 m.

Das Plateau von Jerusalem bildet eine Art Landzunge, ca. 400 ha gross, die auf 3 Seiten von tief eingerissenen Talfurchen umgeben ist. Im NO und O läuft das Haupttal, der Bach Kidron (hebr. *nachal ḳidrôn*, auch nur *han-nachal* „*das* Tal"). Es beginnt in flacher Mulde ca. 2 km nordwestlich von der Stadt und geht zunächst nach SO. Hier scheidet es das Plateau von Jerusalem vom Skopus, biegt dann scharf nach Süden um und behält die südliche Richtung bei bis zur Vereinigung mit dem Hinnomtal. In diesem Mittellauf trennt es die Stadt von dem östlich gelegenen Oelberg; es vertieft sich rasch und wird enger; die Talwände sind ziemlich steil. Das Tal hatte nur nach starken Regengüssen Wasser (vgl. ‚Winterbach', I Makk 12 37). Zu allen Zeiten galt das Tal im Gegensatz zu dem heiligen Tempelplatz als unreine Gegend; hier waren Gräber für Leute aus dem niederen Volk (II Reg 23 4). Der Pilger von Bordeaux nennt es *Tal Josaphat* (Joel 4 2); bei den Arabern heisst es *Wâdi Sitti Marjam* „Tal der Frau Maria" nach der Marienquelle (s. unten). Bei den Juden, Christen und Muhammedanern lebt die Tradition, dass hier das Weltgericht stattfinden werde. — Hier haben wir auch das ‚Königstal' (II Sam 18 18) zu suchen, in welchem Absalom sich ein Denkmal errichtete.

Am Südende des Tempelbergs mündet von Westen her das Hinnomtal ein. Es hat seinen Anfang im Westen der Stadt an der Wasserscheide in einer flachen Bodensenkung. Es läuft zunächst der Westmauer der Stadt entlang nach Süden, dann biegt es nach Osten um und vertieft sich rasch. Es trennt das Plateau von Jerusalem vom *Dschebel Abu Ṭôr*. Das Hinnomtal hat niemals Wasser, sein Boden ist an einigen Stellen schön angebaut. Sein heutiger Name ist *Wâdi er-Rabâbi*, der alte Name dieses unteren Teils ist *gê bᵉnê hinnôm*, ‚Tal der Nachkommen Hinnoms' (Jos 15 8). An einer der engsten Stellen des Tals lag der *tophet*, die Stätte des Molochdienstes unter Manasse (II Reg 16 3; 21 6). Daher war das Tal den Juden ein Gräuel; sein Name zu Gehenna verkürzt, ist im N. T. zur Bezeichnung der Hölle geworden.

Wo die beiden Täler zusammenkommen, beim Hiobsbrunnen (s. S. 37; 630 m), hat sich das Kidronbett schon 106 m unter das Niveau der Tempelarea gesenkt (bei Getsemane 45 m). — Von dem Vereinigungspunkt an nimmt das Tal den Namen *Wâdi en-Nâr* ‚Feuertal' an.

Das heutige Stadtrelief zwischen diesen beiden Tälern bildet eine sanft gewölbte Terrasse, die sich nach SO senkt und dann ziemlich steil zum Josaphat- und Hinnomtal abfällt. Das Terrain hat im Lauf der Jahrhunderte ungeheure Veränderungen durchgemacht. Die alte Talsohle des Kidron verlief, wie die Ausgrabungen erwiesen haben, etwa 9 m westlich von der heutigen, also dem Tempelberg bedeutend näher. Zugleich lag sie an der Südostecke des Tempelbergs 11,6 m tiefer als heute; der Berg muss demnach sehr steil abgefallen sein. Ebenso ist innerhalb der Stadt der lebendige Fels von einer mächtigen Schuttschicht bedeckt. Namentlich aber war

das alte Terrain viel reicher gegliedert. Nördlich von der heutigen Stadtmauer begann die Landzunge sich zu spalten; eine nicht unbeträchtliche Talsenkung, die von Norden kommend nach SSO, dann direkt nach Süden lief, zerlegte den ganzen Kalksteinblock in zwei Teile: der westliche breitere (der traditionelle Zion) ist 33 m höher als der östliche (der traditionelle Moria); letzterer fällt sehr steil nach beiden Seiten ab. Dieses Tal ist im A. T. nicht genannt, bei Josephus (Bell. Jud. V 4 1) heisst es *Tyropöon*, heute *el-Wâd*. Es ist heute fast ganz mit Schutt ausgefüllt, nur eine schwache Mulde verrät noch seinen Lauf. An der Südwestecke des Tempels liegt der alte Wasserlauf 13—18 m unter dem heutigen Boden.

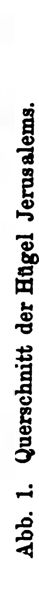


Abb. 1. Querschnitt der Hügel Jerusalems.

Durch Quertäler, die von Westen nach Osten liefen, wurden diese beiden Höhenzügen wieder in einzelne Kuppen eingeteilt. Den Westhügel zerlegte ein von Westen kommendes Seitentälchen des Tyropöon in eine nördliche, mit dem Hochland zusammenhängende und eine südliche isolierte Hälfte. Der Osthügel zerfiel in drei Kuppen: die nördliche, ebenfalls mit dem Plateau im Norden verbundene, trennte eine Einsenkung ab, die unter der Nordostecke des heutigen Tempelplatzes durchlaufend unterhalb des „goldenen Tors“ in das Kidrontal mündete; die zweite Kuppe, der eigentliche Tempelberg, war von der südlichen dritten Höhe durch eine kleine Schlucht unmittelbar nördlich von der Marienquelle getrennt, welche durch Guthe's Ausgrabungen, allerdings nur zum Teil nachgewiesen ist[1]. Die Spitze der südlichen Anhöhe war in alter Zeit ziemlich höher als heute (s. u.), und fiel nach allen Seiten steil ab.

Die ganze Landzunge, auf welcher Jerusalem liegt, wird ringsumher von höheren Bergen überragt (vgl. Ps 125 2). Im Süden erreicht zwar der *Dschebel Abu Ṭôr* nur die mittlere Höhe der Stadt mit 777 m; dagegen erhebt sich im Osten des Kidrontals der *Oelberg* zu einer Höhe von 818 m. Der Oelberg (arabisch *Dschebel eṭ-Ṭûr*) ist ein mit dem Osthügel von Jerusalem parallel laufender Gebirgszug, der im Wesentlichen aus verschiedenen Schichten Kreidekalks besteht. Der Name Oelberg im engeren Sinn bezeichnet die unmittelbar dem Tempelberg gegenüber liegende Erhebung, welche das Dorf *eṭ-Ṭûr* trägt. Im weiteren Sinn umfasst er ausserdem noch zwei anschliessende Höhen: im Süden den *Berg des Aergernisses* (nach II Reg 23 13), im Norden einen Hügel, der vielfach fälschlicherweise als Skopus bezeichnet wird. Der eigentliche *Skopus*[1], der Lagerplatz des Titus, liegt nördlich vom Oberlauf des Kidron.

[1] Sie ist deswegen auch auf der Kartenskizze nicht eingetragen.

Trotz dieser überragenden Höhen war Jerusalem für die alte Zeit ein sehr fester Platz (vgl. II Sam 5 9 ff,), dank den tief eingerissenen Schluchten des Kidron- und Hinnomtals; nur gegen NW bedurfte es künstlicher Befestigungswerke (s. u.).

2. Baugeschichte. Die Stadt begegnet uns zum ersten Mal auf den Tell'Amarna-Briefen (vgl. § 12) unter dem Namen *Urusalim*. Was dieser Name bedeutet, wissen wir nicht. Der „König" der Stadt, 'Abdi Chiba, ist tributpflichtiger Beamter der Pharao. Dann hören wir wieder von der Stadt zur Zeit Davids (II. Sam. 5 6 ff.). Sie ist im Besitz der Jebusiter (daraus machte man später den Stadtnamen Jebus Ri 19 10 I. Chr. 11 4). Die Burg der Stadt hiess *m'ṣûdat ṣijjôn*; an ihrer Stelle baute David nach der Eroberung seine „Davidsburg". Nach der fast einstimmigen Ansicht der heutigen Topographen lag sie auf der Südspitze des Osthügels, also verhältnismässig niedrig. Die Tradition dagegen sucht die Davidsburg auf dem westlichen höheren Hügel. Sie dürfte damit auch Recht behalten. Topographische Gründe können die Frage nicht entscheiden: bot der Westhügel bequemeren Platz in höherer Lage, so war der Osthügel mit seinen Steilabhängen schwerer zugänglich; das Fehlen einer Quelle beim Westhügel darf jetzt nicht mehr als gegen ihn ausschlaggebend betrachtet werden, seit wir durch die Ausgrabungen von Megiddo und Thaanach gesehen haben, dass man beim Burgbau auf die Lage der Quelle keine Rücksicht nahm. Die Entscheidung hängt vielmehr von der Beantwortung der anderen Frage ab, ob man den Platz des Salomonischen Tempels mit dem heiligen Felsen auf dem Osthügel als Platz des alten Heiligtums der vordavidischen Stadt ansehen darf. Ist dies der Fall — und es bleibt immer das Wahrscheinlichere — so müssen wir annehmen, dass er ausserhalb der Jebusiterburg, also auch ausserhalb der Davidsburg lag. Sonst hätte David schon sein Heiligtum auf diesen Platz gestellt. Den Platz des Heiligtums konnte man nicht beliebig wechseln. David besass also das Heiligtum der alten Stadt gar nicht von Anfang an und seine Burg müssen wir auf dem Westhügel suchen (vgl. § 62, 1). Mit Verlegung der Königsburg und des Tempels auf den Osthügel unter Salomo wanderte auch der Name Zion dorthin: auf dem Zion wohnt Jahve (vgl. z. B. Joel 4 21 Mi 4 2 Jes 8 18 u. a.). Leicht erklärlich ist, dass später Zion zu einer dichterischen Bezeichnung der ganzen Stadt werden konnte, namentlich im Parallelismus mit Jerusalem. Dagegen unterscheiden die älteren Stellen beides: Berg Zion *und* Jerusalem' (Jes 10 12). — Der Erzähler, welcher die Opferung Isaaks auf den Tempelberg verlegt, gebraucht für ihn den Namen Moria (Gen 22 2 II Chr 3 1); dieser dürfte aber erst von ihm geschaffen sein.

In der „Davidsburg" haben wir ausser der Residenz Davids auch die Kaserne seiner Leibwache (‚Haus der Helden' Neh 3 16), und die Häuser seiner obersten Beamten zu suchen; am Abhang nach SO weiter unten waren wohl die Gräber der Familie Davids (Neh 3 16).

Salomos neue Residenz mit Tempel lag auf dem Osthügel, und zwar auf der mittleren Höhe des Bergs, jenseits des obengenannten kleinen Täl-

chens, das die Südküppe im Norden von dem übrigen Hügel trennte. Sie bildete ein geschlossenes mit Ringmauer befestigtes Ganzes für sich. (Näheres s. § 43.) Die Befestigung der Burg wurde von Salomo geschlossen durch die Herstellung des *Millo* (I Reg 9_{24} 11_{27}). Da dieses anderwärts ‚Haus Millo' genannt wird, dürfen wir uns darunter vielleicht ein festes Gebäude, eine Art Kastell vorstellen (Jdc $9_{6\ 47}$ II Reg 12_{21}; vgl. die Wiedergabe mit Akra bei der Septuaginta in II Sa 5_{9} I Kge 9_{15} 11_{27}). Wo dieses lag, ist ganz unsicher, vielleicht im Nordwesten des Zion. Endlich baute Salomo die Ringmauer Jerusalems, das also bisher eine offene Stadt war (I Kg 3_{1} 9_{15}). Ihren Lauf s. S. 35 ff.

Lange Zeit hindurch wird uns nun nur von Reparaturen oder kleinen Neubauten an der Stadtmauer berichtet: so bei Asarja, der die unter Amasia teilweise zerstörte Nordmauer wieder herstellte (II Reg 14_{13} II Chr 26_{9}); bei Jotam, der am Ophel (dem Hügelabhang südöstlich vom Tempelplatz) ein neues Mauerstück errichtete (II Chr 27_{3}). Erst Hiskia unternahm wieder grössere Bauten. Die von seiten der Assyrer drohende Gefahr veranlasste den Neubau einer zweiten Mauer ‚ausserhalb' der ersten, d. h. auf der Nordseite der Stadt. In dieser Richtung hatte die Stadt sich vergrössert, und wir werden annehmen dürfen, dass auf der Nordhälfte des Westhügels und im oberen flachen Teil des Tyropöon ein neuer Stadtteil entstanden war, der jetzt geschützt werden sollte (II Chr 32_{5}f.). Ueber den Lauf dieser ‚zweiten Mauer' s. S. 36. Ausserdem wird dem Hiskia die Herstellung des Teichs und der Wasserleitung' zugeschrieben (II Reg 20_{20}), d. h. wahrscheinlich des Siloahkanals (S. 39).

Von Hiskias Nachfolger Manasse werden ebenfalls neue Mauerbauten erzählt; der Text (II Chr 33_{14}) ist jedoch unheilbar verdorben, so dass es unmöglich ist, den Ort zu bestimmen.

Das Ende des jüdischen Reichs i. J. 586 war auch das vorläufige Ende der Hauptstadt. Der Eroberer liess Tempel, Burg und Mauern niederreissen und die ganze Stadt dem Erdboden gleichmachen (II Reg 25_{8}ff.).

Im zweiten Jahr des Cyrus kehrte die erste Schar der Exulanten nach Jerusalem zurück (Ezr 2_{64} Neh 7_{66}); aber der Neubau des Tempels wurde erst i. J. 516 zu Ende gebracht. Der eigentliche Wiederaufbau der Stadt war ein Werk Nehemias, der die Befestigungen auf der Grundlage der alten Mauer wieder herstellte. Im Verhältnis zu den paar tausend Einwohnern war freilich dieser Umfang viel zu gross; weite Strecken innerhalb der Mauer lagen noch geraume Zeit wüste.

Noch ein anderer wichtiger Bau kam unter ihm zur Vollendung: Neh 2_{8} begegnet uns zum erstenmal die Burg beim Tempel, die *Bira*. Sie diente nach gewöhnlicher Annahme zum Schutz des Tempels gegen Norden und war identisch mit der von Josephus *Baris* genannten Burg, welche Herodes umbaute und zu Ehren seines Gönners ‚Antonia' nannte (Ant. XV 409). Doch wäre nach dem unbestimmten Wortlaut von Neh 2_{8} auch möglich, dass es

sich um einen schon vorhandenen, nur wiederherzustellenden Bau, also einen Teil des königlichen Palastes im Süden des Tempels handelt.

Ueber die im ganzen recht günstige Entwicklung der Stadt in den folgenden dritthalb Jahrhunderten erfahren wir nichts genaueres aus unsern Quellen. Erst vom Hohepriester Simon (Anfang des II. Jahrh.) hören wir, dass er den Tempel befestigen, einen grossen Teich graben und die Stadtmauer ausbessern liess (Sir 50 1–4). Unter Antiochus IV Epiphanes baute der Hohepriester Jason ein griechisches Gymnasium unterhalb der Burg, (II Makk 4 12). Wesentlich wichtiger war, dass der Beamte des Königs Antiochus IV 168 v. Chr. die Burg befestigte und zu einer Zwingburg ausbaute (I Makk 1 33 ff.). Von wem ursprünglich diese Burg nach dem Exil neu gebaut worden war, wissen wir nicht, wenn es nicht etwa Nehemia war, wie oben erwähnt. Diese *Akra* bildete für den Tempel eine stete Gefahr; der Makkabäer Judas verstärkte daher 165 v. Chr. die Befestigung des ‚Berges Zion' aufs neue mit hohen Mauern und Türmen (I Makk 4 60 6 7). Antiochus Eupator liess 163 v. Chr. diese Mauern schleifen (I Makk 6 62), aber Jonathan erneuerte sie 153 v. Chr. (I Makk 10 11 vgl. 12 37). Endlich 142 v. Chr. fiel die Akra in die Hände des Makkabäers Simon (I Makk 13 49–52 14 36 f.). Nach alledem kann die Lage der Akra südlich vom Tempel kaum zweifelhaft sein, obwohl gerade hierüber grosser Streit herrscht. Später — nicht wie Josephus erzählt von Simon — wurde die Akra ganz abgetragen (Ant. XIII 6 6; vgl. Bell. Jud. I 2 2; V 4 1). Nunmehr war der Tempel, dessen Befestigungen noch wiederholt verstärkt wurden, die Burg von Jerusalem. Nach Osten und Süden fiel er steil ab, nach Westen war er durch eine Schlucht von der Stadt getrennt, nach Norden durch einen tiefen Graben und starke Türme geschützt. Das ganze Quartier nördlich vom Tempel bestand damals noch nicht.

Für sich selbst bauten die Hasmonäer einen Palast, der nahe dem Tempel und hoch gelegen war, so dass man von seinem Turm den Tempel überschauen konnte, er ist also dem Tempel gegenüber auf dem Ostrand des Westhügels zu suchen. In der Nähe, etwas weiter unten im Tyropöontal stand der Xystos, ein mit Hallen umgebener freier Platz, von welchem eine Brücke zum Tempel führte.

Eine neue Bauperiode begann für Jerusalem mit der Regierung Herodes des Grossen. Ausser dem schon erwähnten Umbau der Baris verdankte ihm die Stadt ein Theater (Josephus Ant. XV 8 1), dessen Reste etwas südöstlich vom Hiobsbrunnen wieder aufgefunden worden sind, und ein Amphitheater. Durch ganz besonders verschwenderische Pracht zeichnete sich sein von grossen Hallen und Parkanlagen umgebener Palast in der Nordwestecke der Stadt aus; er war im Norden durch drei Türme geschützt: Phasael (der heutige ‚Davidsturm'), Hippikus und Mariamne, und war so zugleich ein Kastell für die Oberstadt (Ant. XV 9 3; Bell. Jud. V 4 3–4). Ueber den Tempelumbau vgl. § 65. Ueber die Bauten für die Wasserversorgung s. unten S. 37 ff.

Zur Zeit Christi mag Jerusalem mit seinen Säulenhallen und Palästen,

mit den hohen turmbewehrten Mauern, mit dem prächtigen Tempel einen grossartigen Eindruck gemacht haben. Nach dem Berichte des Josephus hatte die alte Mauer 60 Türme, die kleine nördlich davon gelegene Mauer 14 Türme. Ueber diese hinaus dehnte sich die aufblühende Stadt noch weit nach Norden aus. Innen freilich müssen wir sie uns wie alle orientalischen Städte mit engen winkligen, doch teilweise gepflasterten Strassen vorstellen.

Die im Lauf der letzten Jahrzehnte entstandene Neustadt im Norden der zweiten Mauer und des Tempels wurde durch die Mauer Agrippas I. in die Stadt einbezogen (die sog. dritte Mauer). Sie wurde aus grossen Quadern aufgeführt, und soll 90 Türme gehabt haben; der mächtigste war der 30 m hohe Psephinus in der Nordwestecke am höchsten Punkt der Stadt (die heutige Goliatsburg).

Noch ist kurz der topographische Sprachgebrauch des Josephus zu erwähnen. Er unterscheidet regelmässig: die Oberstadt (ἡ ἄνω πόλις), die Unterstadt (ἡ κάτω πόλις), den Tempel, die Vorstadt (τὸ προάστειον) und die Neustadt Bezeta (ἡ καινόπολις).

Die Stadt ist zunächst auf zwei einander gegenüberliegenden Hügeln erbaut (Bell. Jud. V 4 1 f.); diese waren durch eine Taleinsenkung getrennt. in welche von beiden Seiten die Häuser einmündeten. Der die Oberstadt tragende Hügel war bedeutend höher als der Unterstadthügel. Da in der Unterstadt die Akra sich befand, kann er gelegentlich sowohl den Hügel als die Unterstadt mit dem Namen Akra bezeichnen. Diesem Unterstadthügel gegenüber lag nun ein dritter Hügel, von jenem durch eine breite Einsenkung getrennt, die später von den Hasmonäern ausgefüllt wurde. Endlich fügt er (a. a. O. 4 2) noch einen vierten Hügel hinzu, den Bezetahügel, der sich an den Tempelberg anschliesst.

Die Oberstadt ist auf dem südlichen Teil des Westhügels zu suchen. Der Unterstadthügel ist der Lage der Akra entsprechend dem südlichen Teil des Osthügels gleichzusetzen. Der ihm gegenüber liegende dritte Hügel ist der Tempelhügel, die ausgefüllte Einsenkung das oben S. 31 genannte Tälchen. Bezeta ist der nördliche Teil des Osthügels, nördlich vom Tempelplatz. Dass Josephus die Nordhälfte des Westhügels nicht als besonderen fünften Hügel nennt, dürfte darin seinen Grund haben, dass dieser nicht als selbständige, sich scharf abscheidende Erhebung erscheint, sondern als eine Fortsetzung des nördlichen Landrückens. Auf ihm haben wir die Vorstadt des Josephus zu suchen. — Die beiden Hügel mit der Ober- und Unterstadt bezeichnet Josephus richtig als die Altstadt (ἄστυ), zu welcher alles andere erst später hinzugekommen ist.

3. Die Mauerläufe. Nur im Norden, wo das Plateau der Stadt mit dem übrigen Hochland zusammenhängt, war ein freier Zugang, weshalb die Stadt auf dieser Seite vor allem starke Festungswerke bedurfte. Im Lauf der Zeit entstanden hier, wie schon erwähnt, drei Mauerlinien.

Die erste Mauer ist die salomonische (s. o. S. 33). Nach der Beschreibung des Josephus (Bell. Jud. V 4 2) ging sie im Nordwesten vom Platz

des späteren Turms Hippicus aus. Ihre Südlinie lief um die West- und Südseite des Westhügels herum, erst dem oberen Rande desselben folgend, dann von seiner Südostecke an ziemlich genau östlich ins Tyropöontal absteigend. Reste der Mauer sind in der Südwestecke auf dem Gebiet der Gobatschule und des protestantischen Friedhofs erhalten, und weiterhin von Bliss bei seinen Ausgrabungen 1894—1897 zahlreich gefunden worden, so dass ihr Lauf feststeht, wenigstens bis zur Südostecke, die am Südostfuss des Westhügels stand. Hier ist das *Misttor* (Neh 2 13 3 13 f. u. a.) von Bliss wiedergefunden worden. Das andere Tor der Südseite, das *Taltor*, d. h. zu dem ‚Tal' (*gaj*, *gê* s. oben), führende Tor (Neh 2 13 15; vielleicht das Essenertor des Josephus) ist mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit an der Südwestecke anzusetzen, wo Bliss einen allerdings jüngeren Stadtausgang gefunden hat. Vom Misttor aus lief die Mauer der Stadt Jerusalem, d. h. des Westhügels nordwestwärts auf der Westseite des Tyropöontals. Da auch der Osthügel gegen das Tyropöon hin eine Mauer hatte, liefen sich hier die zwei Mauern ziemlich parallel, auf jeder Seite des Tyropöon eine. Vielleicht schon aus Salomos Zeit, jedenfalls aber aus der älteren Königszeit stammt die Verbindungsmauer in der Südostecke, die Jerusalems Mauer und die des Osthügels verband, vom Misttor aus nach Nordosten das Tyropöontal durchquerend und den Siloahteich (Königsteich) einschliessend. Hier in diesem Mauerstück ist das ‚Tor zwischen den beiden Mauern' (Jer 39 4) zu suchen, auch Quelltor genannt (Neh 2 13 f. u. a.), weil seit Erbauung des Siloakanals (s. u.) die Quelle von Jerusalem, der Gichon, ganz nahe hier, beim Königsteich, floss. Die beiden Innenmauern am Tyropöontal verloren damit ihre Bedeutung. Die Ostseite der Ringmauer der Gesamtstadt lief am östlichen Rand des Osthügels nach Norden, dem Terrain sich anschliessend, natürlich eine Strecke weiter östlich als die Mauer der salomonischen Residenz.

Der Lauf der Mauer im Norden war ebenfalls durch die Terrainverhältnisse gegeben; sie folgte im ganzen von der Westecke aus dem Seitental des Tryopöon am Nordrande des Hügels bis zur Vereinigung mit der Innenmauer (s. o.) an der Nordostecke. Hier wie im Süden wurde dann — ob schon unter Salomo, ist fraglich — durch ein quer über das Tyropöontal geführtes Mauerstück die Verbindung mit dem Osthügel hergestellt und so eine grosse, die gesamte Stadt umfassende Ringmauer geschaffen. Die Nordmauer hatte zwei Tore: das *Ephraimtor* (II Kg 14 13 u. a.), wohl noch auf der Höhe, und das *Ecktor* (II Kg 14 13 u. a.; vielleicht das *Gennattor* des Josephus) nahe der Westecke und dem heutigen Jaffator. Dort scheinen schon frühe starke Befestigungen gewesen zu sein (II Chr 26 9). Diese erste Mauer wurde auf der Nordseite von Nehemia nicht wieder hergestellt, vielmehr folgte seine Mauer hier der Hiskiamauer.

Diese, die zweite Mauer, nahm im Westen ihren Ausgangspunkt von der ersten am Gennattor (= Ecktor?) beim Phasaelturm, wo sich noch Spuren derselben finden. Die Streitfrage ist die, ob sie von da in engerem

Bogen südlich und östlich von der heutigen Grabeskirche lief oder in weitem Bogen nördlich von derselben, entsprechend der heutigen Stadtmauer[1]). Die Frage kann auf Grund des bisherigen Materials nicht entschieden werden. Die Mauer hatte folgende Tore: das *Schaftor*, unweit östlich von den beiden Türmen *Hananael* und *Mea*, die vielleicht mit der Bira zusammenhängen; westlich von der Bira das *Fischtor* (Neh 3 3 II Chr 33 14 u. a.), vielleicht im Tyropöontal; in der westlichen Hälfte das *alte Tor* (Neh 3 6 u. a.).

Die dritte Mauer zweigt beim Hippikus ab. Wer die zweite Mauer südlich von der Grabeskirche zieht, muss die dritte ungefähr mit der heutigen Stadtmauer zusammenfallen lassen; wer die zweite Mauer in letzterer erblickt, muss die dritte weit nördlich davon suchen, wo ebenfalls Mauerreste zu sein scheinen. Auch diese Frage ist noch nicht entschieden.

Alle weiteren Einzelheiten, namentlich die Lage einer Reihe weiterer Tore, sind ganz unsicher.

4. Die Wasserversorgung. Jerusalem hat keine Quelle innerhalb der Mauern, und nur zwei solche finden sich in der unmittelbaren Umgebung. Die eine ist die *ʿAin Sitti Marjam*, ‚Quelle der Frau Maria', südlich vom Tempel, der *Gichon* des A. T. (I Kg 1 33 ff., II Chr 33 14).

Ihr Wasserstand ist unregelmässig wechselnd. Im Innern des Bergs sammelt sich das Wasser erst in einer natürlichen Höhle, die mit dem Quellbassin durch einen heberartig gewundenen Kanal in Verbindung steht; sobald die Höhle bis zur Höhe der oberen Biegung des Kanals gefüllt ist, fliesst nach dem Gesetz des Hebers ihr ganzer Inhalt mit einem Male ab. Diesem Umstand verdankt die Quelle wohl ihren Namen *gîchôn* = Sprudel.

Weiter unten im Tal ist der *Bîr Eijûb*, ‚Hiobsbrunnen' = *ʿEn Rôgêl* (Jos 15 7 I Kg 1 41 ff. u. a.), ein 38 m tiefer Schacht zu einer natürlichen Wasserkammer; nur in besonders regenreichen Wintern fliesst er über. Die dritte im A. T. genannte Quelle, die ‚*Drachenquelle*' (Neh 2 13) ist nicht zu finden. Wenn sie nicht mit der Quelle Rogel identisch ist, muss sie versiegt sein.

In der Hauptsache war Jerusalem darauf angewiesen, seinen Wasserbedarf durch Wasserleitungen, Cisternen und grosse Sammelbecken (Teiche) zu decken. Es war damit so gut versorgt, dass der aufgespeicherte Wasservorrat meist auch in Zeiten grosser Dürre und längerer Belagerung ausreichte, während umgekehrt die Belagerer in der wasserlosen Umgebung Mangel litten. — Die vielen im A. und N. T. und bei Josephus genannten Anlagen dieser Art sind meist nicht mit Sicherheit zu bestimmen. Im Westen der Stadt finden sich heute drei Teiche:

1) Der *Mâmillateich* am Anfang des Hinnomtals, der *Schlangenteich* des Josephus, ob = *oberer Teich* (Jes 7 3 36 2 II Kg 18 17), ist fraglich.

2) Der *Patriarchenteich* innerhalb der Stadtmauer, der *Amigdalon* (‚Turmteich') des Josephus; er erhält sein Wasser durch eine Leitung aus

[1] Hiervon hängt die Frage nach der Echtheit der Grabeskirche insofern ab, als jede Möglichkeit derselben von vornherein ausgeschlossen ist, wenn die Grabeskirche innerhalb der Stadtmauer zu liegen kommt.

dem Mâmillateich und wird deshalb vielfach dem *Unteren Teich* (Jes 22 9) gleichgesetzt, was ebenfalls unsicher ist.

3) Der *Sultansteich* im oberen Hinnomtal, tiefer als der Mâmillateich gelegen; er wird ebenfalls vielfach für den ‚unteren Teich' erklärt, ohne weitere Beweise; in seiner jetzigen Form stammt er aus dem 12. Jahrhundert, aber schon in alter Zeit lag wohl in dieser Gegend ein Teich. Das Onomastikon (263, 158) nennt einen *Walkerteich* nahe beim Tophet (s. o. S. 30), also im Hinnomtal; vgl. das ‚Walkerfeld' (Jes 7 3).

Die Teiche im Norden der Stadt werden erst in neutestamentlicher Zeit genannt;

4) Dem *Struthionteich* des Josephus (Bell. Jud. V 11 4) im Norden der Antonia entspricht der Lage nach der Doppelteich bei der Kirche der Zionsschwestern.

5) Die *Birket Isra'în* (‚Israelteich'), das grosse Reservoir unmittelbar nördlich vom Tempelplatz, wurde seit dem 12. Jahrhundert irrtümlich für den Bethesdateich gehalten (s. u.); sie ist wohl erst nach der Zerstörung des Jahres 70 n. Chr. gebaut worden.

6) Der *Bethesdateich* (Joh 5 2) wird mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit dem Doppelteich bei der St. Annenkirche gleichgesetzt; wenigstens hat man ihn, wie die Mosaikkarte von Mâdebâ zeigt, schon im sechsten Jahrhundert dort gesucht.

Die ältesten Anlagen finden sich im Südosten, namentlich beim Ausgang des Tyropöontals:

7) Als *Salomoteich* bezeichnet Josephus (Bell. Jud. V 4 2) einen Teich, der südlich vom Ophel lag. Die Ausgrabungen Guthes haben auf dem Osthügel zwei grosse Teiche nachgewiesen, von denen der eine dem Salomoteich entsprechen dürfte.

8) Der *Teich zwischen den beiden Mauern* (Jes 22 11; s. o. S. 36) wurde angelegt als Sammelbecken für das Wasser des offenbar beschädigten

9) *alten Teichs*, der dementsprechend ebenfalls im Tyropöontal, etwas weiter oben, lag.

10. Der *Teich der Leitung* lag nach Neh 3 15 an der Südmauer, unweit östlich vom Quelltor, nahe den Stufen, die von der Davidstadt herabführen. Mit ihm dürfte identisch sein der *Königsteich* (Neh 2 14), der ebenfalls beim Quelltor liegt. Die gewöhnlich angenommene Gleichsetzung mit dem Teich Siloah (s. u.) ist nicht gut möglich, weil weiterhin östlich von ihm

11) der *künstlichen Teich* (Neh 3 16) genannt wird. Ihn wird man mit dem Siloahteich gleichsetzen dürfen. Der Name *Siloah* gehört erst der nachexilischen Zeit an. Er wird für die verschiedenen Anlagen gebraucht, durch die man das Wasser der Marienquelle (Gichon, s. o.) nutzbar zu machen suchte. Am ältesten dürfte ein oberirdischer Kanal sein, der das Wasser zum Siloahteich führte, eine einfache offene Rinne im Felsboden, deren Lauf sich ganz

der Oberfläche des Felsens anschmiegt. Auf ihn bezieht sich wohl der Ausdruck ‚sanft fliessende Wasser Siloah' (Jes 8 6). Im Kriegsfall kam der offenen Leitung ausserhalb der Mauer keine grosse Bedeutung zu. Vielleicht sollte sie bloss verhüten, dass das kostbare Wasser der Quelle sich unbenutzt im Tal verlor.

Jüngeren Datums ist der Versuch, einen geschützten Zugang zur Quelle vom Innern der Mauer aus herzustellen. Dies geschah durch einen unterirdischen Gang, der in einen senkrechten Schacht auslief, welcher in das etwas erweiterte Quellbassin mündete und das ungesehene Wasserschöpfen ermöglichte.

Das letzte Bestreben musste sein, die Quelle selbst im Fall einer Belagerung dem Feinde abzuschneiden (II Chr 32 4). Diesem Zweck diente der *Siloahkanal* und an seinem Südende der innerhalb der Stadtmauer liegende *Siloahteich*, höchst wahrscheinlich ein Werk Hiskias (S. 33).

Der südliche Ausfluss des Kanals wird II Chr 32 30 als ‚unterer Ausfluss des Gichon', von Josephus als Siloahquelle bezeichnet, der Teich daselbst heisst Joh 9 7 Siloahteich, ein Turm dort (wohl von der Stadtmauer) Siloahturm (Luc 13 4). Der alte Teich ist in herodianischer und dann namentlich in christlicher Zeit umgebaut und erweitert worden.

Der Kanal ist ziemlich roh in den Felsen gearbeitet; hie und da scheint eine Felsspalte benützt worden zu sein, daher die beträchtliche Höhe von 4,5 m am Südausgang (sonst vielfach nur etwa 1,15 m). Seine Länge beträgt ca. 535 m (die Inschrift sagt 1200 Ellen in runder Zahl), die Entfernung der Endpunkte in der Luftlinie 335 m. Nach der Inschrift wurde der Kanal von beiden Seiten her gleichzeitig in Angriff genommen; die Meisselstriche in der Süd- und Nordhälfte laufen in entgegengesetzter Richtung. Daher auch die grossen Windungen des Kanals. Der Punkt, wo die Arbeiter zusammentrafen (Zeile 4 der Inschrift), ist deutlich erkennbar; durch den Schall der ‚Hacken' geleitet, machten sie tastende Versuche, aufeinander zu treffen, wobei sie mehr als einmal sich in der Richtung irrten. Das zeigen auch die vorhandenen Sackgassen, wieder aufgegebene Stollen. Trotzdem bleibt es eine anerkennenswerte Leistung, dass die Arbeiter ohne Kompass u. dgl. schliesslich zusammentrafen. Vielleicht haben die Schächte nach oben im Kanal zur Orientierung gedient.

12) Als salomonisch bezeichnet die Tradition die grossen Anlagen, welche Jerusalem von den drei sog. *salomonischen* Teichen, eine Stunde südlich von Bethlehem, Wasser zuführten. Ausser dem Wasser von vier schönen Quellen in der Nähe brachten zwei grosse Wasserleitungen solches aus dem Süden. Die kürzere kommt aus dem *Wâdi Bijâr* zum oberen Teich; sie ist teilweise als Tunnel durch Felsen geführt. Die andere ca. 20 Stunden lange Leitung bringt das Wasser des *Wâdi 'Arrûb* (in gerader Linie $5^1/_2$ Stunden entfernt), in unzähligen Windungen an den Abhängen der Berge sich hinziehend. Von den Teichen führten zwei Leitungen zur Stadt. Die höher gelegene lief ziemlich gerade nach Norden; beim Rahelgrab führte sie ihr Wasser in wasserdichten steinernen Röhren über eine Bodensenkung. Die untere Leitung, welche fast noch ganz erhalten ist, beschreibt grosse, 7 Stunden lange Krümmungen. Unterhalb des Sultanteichs (S. 38) trafen beide zusammen. Die untere Leitung und die zu ihr gehörige Leitung aus dem *Wadi 'Arrûb* ist wahrscheinlich von Herodes angelegt; sie wurde von Pilatus (Josephus

Ant. XVIII 3 2; Bell. Jud. II 9 4) ausgebessert; ebenso später von verschiedenen Sultanen. Die obere Leitung mit dem oberen salomonischen Teich und der Leitung aus dem *Wadi Bijâr* ist älter, also jedenfalls vorexilisch.

5. Die Einwohnerzahl. Nur über die Bewohnerschaft des nachexilischen Jerusalem haben wir einige Angaben. Nach der Angabe des Josephus hatte die Stadt einen Umfang von 33 Stadien, woraus bei der Form der Mauer eine Oberfläche von höchstens 60 Quadratstadien sich ergibt (1 900 000 qm). Die Bevölkerungsdichtigkeit des heutigen Jerusalems ergibt ca. 35 qm Raum auf den Kopf, ähnlich und mehr andere orientalische Städte; die europäischen Städte haben Dank ihren vielstockigen Häusern grössere Dichtigkeit (z. B. Hamburg nur $22^1/_2$ qm auf den Kopf). Hiernach würde sich eine Einwohnerzahl von 55 000 bis 60 000 ergeben. Erhöht man diese unter Berücksichtigung des Umstandes, dass sich auch ausserhalb der Mauern viele Villen u. dgl. befanden, auf das doppelte, was in Anbetracht der viel Raum einnehmenden den grossen Bauten der Herodianer, des Tempels u. a. schon sehr hoch gegriffen erscheint, so erreicht man erst die Schätzung des Pseudohekatäus von Abdera (Müller, Fragm. Hist. Graec. II 394) und etwa diejenige der Makkabäerbücher (II Makk 5 14), aber noch lange nicht die übertriebenen

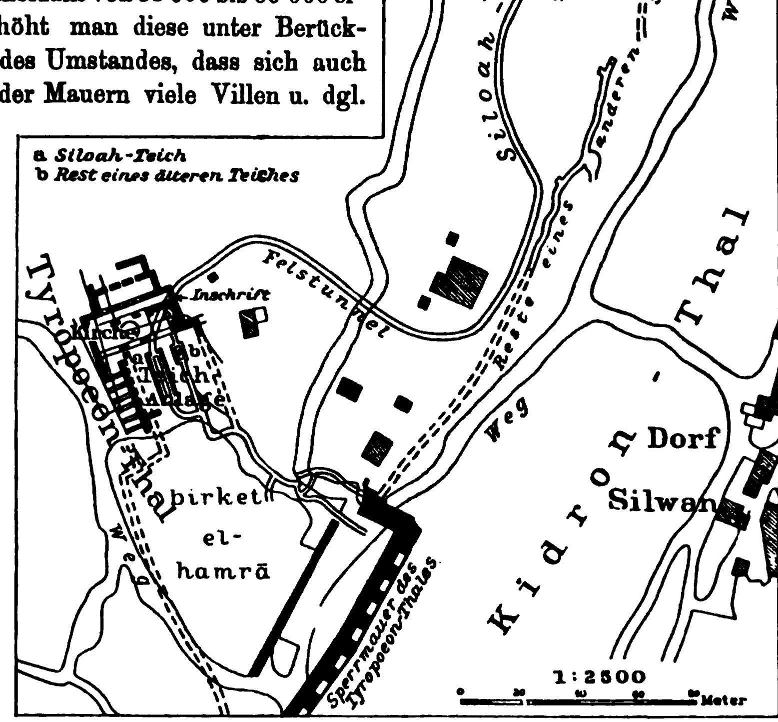


Abb. 2. Siloa-Kanal und Siloa-Quelle.

Angaben des Josephus, der von drei Millionen Einwohnern zur Zeit des Osterfestes redet (Bell. Jud. VI 9 3; II 14 2). Die Fläche der vorexilischen Stadt

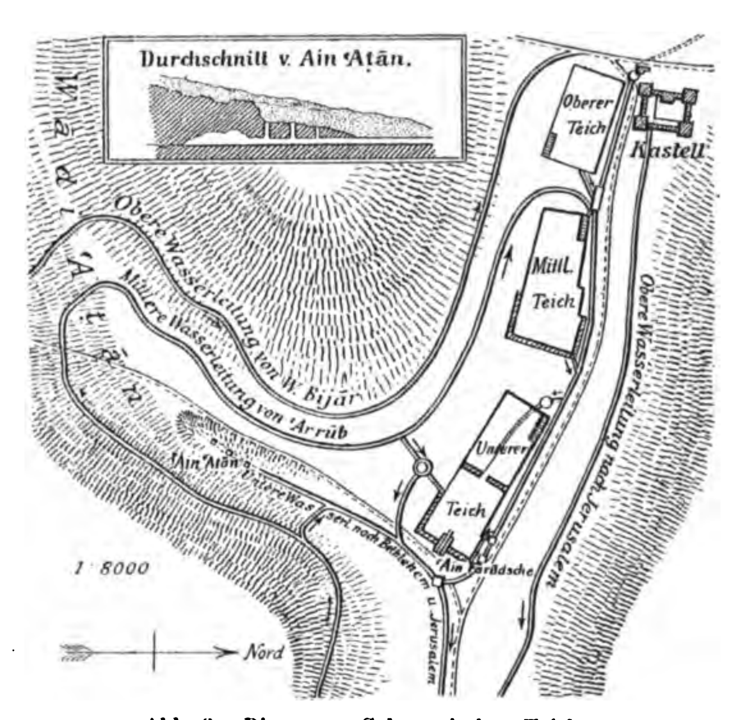


Abb. 3. Die sogen. Salomonischen Teiche.

war etwa halb so gross; davon ist der grosse Platz von Tempel und Palast als sehr schwach bewohnt abzuziehen. Die Zahl von 50 000 bis 60 000 Einwohnern scheint also schon hochgegriffen.

Kap. II.

Die Bewohner Palästinas und ihre Kultur.

§ 10. Prähistorische Zeit.

ZUMOFFEN, La Phénicie avant les Phéniciens. L'âge de la pierre, Beirut 1900. — GERMER-DURAND, L'âge de pierre en Palestine. — M BLANCKENHORN, Ueber die Steinzeit und die Feuersteinartefakte in Syrien-Palästina: Z. f. Ethnologie 1900, 447 ff.

Israels Kultur hat ihren Ursprung nicht in der Wüste, sondern im Lande Kanaan. Man kann sie nicht verstehen, wenn man nicht die in Kanaan vorhandene Kultur in ihrer Entstehung und Entwicklung sich vergegenwärtigt.

Die unmittelbar vorisraelitische Periode tritt für uns Dank den ägyptischen und babylonischen Inschriften und den Ausgrabungen jetzt allmählich in das Licht der Geschichte. Ueber die noch frühere Zeit dagegen gestatten die spärlichen Funde nur mit Vorsicht weitergehende Schlüsse.

1. In der eolithischen Periode, d. h. während der grossen Regenzeit an deren Beginn der Einsturz des grossen syrischen Grabens fällt (s. u.), ist

die Existenz des Menschen höchstens auf dem Hochplateau des Ostjordanlandes denkbar, und auch da bis jetzt durch keinen sicheren Fund bewiesen.

2. In der paläolithischen Zeit ist schon in der ältesten Periode die Besiedlung der Gebirgshöhen nachweisbar. In der Ebene Rephaim z. B. und an andern Orten des Westjordanlands sind Steinwerkzeuge aus dieser Periode gefunden worden. Die Küste Phöniziens hat aus der mittleren Zeit eine Reihe von Stationen am Hundsfluss, bei Beirut etc. Der spätpaläolithischen Zeit, der letzten Eiszeit, gehören die Funde in der Ebene zwischen Gezer und Ramle und die Funde aus einer Höhle beim Nahr Anteliâs zu. In der Fauna fehlt das Rind, dagegen finden sich Pferd, Hirsch, Antilope, Schwein etc.

3. Um die Mitte der neolithischen Periode (ca. 5000 v. Chr.) müssen wir spätestens das Entstehen einer höheren Kultur in den Stromländern des Euphrat und Tigris und des Nil ansetzen; gegen Ende der Periode (ca. 2500) können wir das Vordringen dieser bereits hochentwickelten Kulturen nach Kanaan nachweisen. Diese Periode ± 2500 v. Chr. nach unten abzuschliessen, veranlasst uns einerseits der Umstand, dass bis etwa zu dieser Zeit die Einwanderung einer neuen Bevölkerungsschicht (der ‚kanaanäischen' Einwanderung, s. S. 45) zurückreicht. Andererseits zeigen die Funde zahlreicher Skarabäen und Goldschmucks aus dem mittleren ägyptischen Reich (± 2200) in Gezer eine solche enge Verbindung mit Aegypten, dass man die Bekanntschaft der Kanaaniter mit Kupfer und Bronze für + 2500 voraussetzen muss. Die unterste Schicht bei den Ausgrabungen in Gezer gehört dieser Periode an. Als Wohnungen dienten Felshöhlen, teils natürliche, nur erweiterte Grotten, teils künstliche Höhlen in dem weichen Kalkstein; doch wird man den Uebergang zu Lehm- und Steinbauten wohl schon in diese Zeit setzen dürfen. Metalle sind noch unbekannt, die Geräte sind nur aus Stein (Messer, Sägen, Schaber, Sicheln, Meissel, Beile) und aus Knochen (Pfriemen). Die Tongefässe sind roh, porös, griesig, Handarbeit. Ackerbau und Viehzucht wurde getrieben; Haustiere waren Schaf, Kuh, Schwein, Ziege und vielleicht auch Esel. Die einzige sicher aus dieser Periode stammende Grabhöhle in Gezer war eine Art Krematorium, die Leichen wurden in der Höhle selbst verbrannt. Ob man daraus schliessen darf, dass die Leichenverbrennung allgemein üblich war, scheint fraglich.

Ueber die Religion dieser vorkanaanitischen Bevölkerung geben uns die im Ost- und Südjordanland zahlreichen megalithischen Denkmäler: Menhir (Malstein, *massebâh*), Kromlech (Steinkreis, *gilgâl*), Dolme (Steintisch, *gal*, *misbêᵉch* Abb. 4) und Schalenstein einigen Aufschluss. Es ist zwar im einzelnen Fall nicht mit Sicherheit festzustellen, ob sie aus unserer Periode stammen. Aber dass diese Zeit Menhirs und Schalensteine hatte, ist durch die Ausgrabungen in Gezer erwiesen. Die kultische Bedeutung dieser Steindenkmäler ist sicher. Nur die Dolmen haben z. T. auch als Grabstätten gedient, und zwar auch noch in der Metallzeit; denn man hat Ringe aus Kupfer in einer solchen gefunden. Aber ihre ursprüngliche Bedeutung ist dies nicht. Da

diese Steindenkmale uns auch in der Folgezeit als charakteristische Merkmale des kanaanitischen und altisraelitischen Kultus begegnen, werden die damit verbundenen religiösen Vorstellungen später noch näher zu besprechen sein.

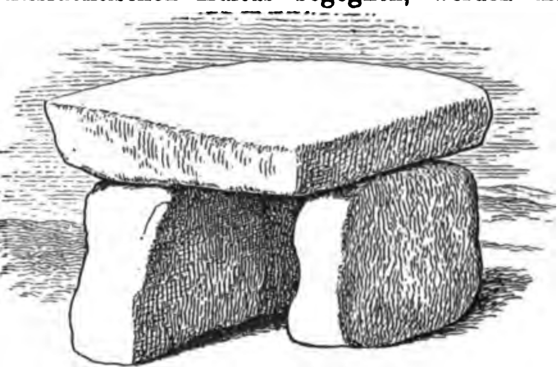


Abb. 4. Dolme aus dem Ostjordanland.

Die Zugehörigkeit dieser vorkanaanäischen Bevölkerung zu den Semiten wird neuerdings auf Grund der Schädelfunde in Gezer bestritten (MACALISTER in Quart. Stat. 1903, 353), aber der anatomische Befund lässt nicht mit Sicherheit auf nichtsemitischen Ursprung schliessen. Andrerseits spricht die Analogie mit den späteren semitischen Wanderungen (s. S. 44 ff.) dafür, dass auch die erste Wanderung, die ‚babylonische', Syrien und Palästina überschwemmte. Daneben hatte diese Bevölkerung (s. o.) wichtige Stücke des Kultus, welche wir bei allen Semiten als ganz bezeichnende Teile derselben finden: die heiligen Steine etc. Ebenso war die Verbrennung die älteste Bestattungsweise in Babylonien wie bei den Aegyptern (FHOMMEL, Grundriss 127). Darnach spricht die grössere Wahrscheinlichkeit noch immer für den ‚semitischen' Charakter der vorkanaanäischen Einwohnerschicht. Der zweifellos vorhandene Einfluss von Nichtsemiten auf die Rasse der kanaanäischen Völker (auch der Israeliten), deren Typus sich vom arabischen, d. h. rein semitischen deutlich unterscheidet, scheint nach den Ergebnissen der anthropologischen Untersuchungen auf die Hetiter zurückzugehen [1]. Damit stimmt die Geschichte des Landes, so weit wir sie augenblicklich kennen, überein. Insbesondere erklärt sich so die Uebereinstimmung des ebenfalls von den Hetitern beeinflussten assyrischen Typus (Abb. 6) mit dem der kanaanitischen Völker (auch dem der heutigen Juden).

Das A. T. hat die richtige Erinnerung daran erhalten, dass die Kanaaniter nicht die ersten Landesbewohner waren. Es nennt im Süden die Horiter im Gebirge Seʿir als Vormänner der Edomiter (Gen 14_{6} 36_{20} ff. Dt $2_{12\ 22}$). Wenn die gewöhnliche Deutung des Namens als ‚Höhlenbewohner' (hebr. *chôr* = Höhle) richtig ist, kann der Name nur von einer späteren Zeit im Hinblick auf die niedrige Kulturstufe und auf die Spuren alter Höhlenwohnungen im Süden gebildet sein. Kein Volk nennt sich ‚Höhlenmenschen'. Vielleicht hängt er aber auch mit der ägyptischen Bezeichnung *Charu-Chôr* für Südpalästina zusammen (s. S. 10). — Im Ostjordanland sassen die Emiter, Samsumiter, Rephaiter (Dt $2_{10\ 20}$ 3_{11} Jos 12_{4}), im Westjordanland im Süden die Enakiter (Dt 2_{11} Jdc 1_{10}); diese alle gelten als „Rephaiter" d. h. Riesen (Dt 2_{11} u. a.).

§ 11. Die vorisraelitischen Bewohner Palästinas.

HWINCKLER, Geschichte Israels I, Leipzig 1895, 114—132. — DERS., Die Tontafeln von Tell-el-Amarna. Keilinschr. Bibliothek V, Berlin 1896. — DERS., Die Völker

[1] vLUSCHAN, Korrespondenzblatt d. Deutschen anthropolog. Ges. 1892.

Vorderasiens (= Der alte Orient I, 1); 2. Aufl. Leipzig 1903. — Ders., Abraham als Babylonier, Joseph als Aegypter, Leipzig 1903. — HZimmern, Palästina um das Jahr 1400 v. Chr. Nach neuen Quellen: ZDPV 1890 XIII 133—147. — CNiebuhr, Die Amarna-Zeit (= AO I 2), Leipzig 1903. — FHommel, Die altisraelitische Ueberlieferung in inschriftlicher Beleuchtung, 1897. — Ders., Grundriss der Geographie und Geschichte des alten Orients, 1904, 16—240. — AJeremias, Das A. T. im Lichte des alten Orients, 2. Aufl. Leipzig 1906, 287—324. — WMaxMüller, Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern, Leipzig 1893, 157—241; 293—353; 386—390. — Ders., Die alten Aegypter als Krieger und Eroberer in Asien (= AO V 1), Leipzig 1903. — Ders., Studien zur vorderasiatischen Geschichte (MVAG V 1), Berlin 1900. — EdMeyer, Geschichte des Altertums I, Stuttgart 1884, 206—286. — Ders., Geschichte des alten Aegyptens, Berlin 1887, 225—249. — RPietschmann, Geschichte der Phönizier, Berlin 1889. — WvLandau, Die Phönizier (= AO II 4), 2. Aufl. Leipzig 1902. — PJensen, Hittiter und Armenier, 1898. — LMesserschmidt, Corpus inscriptionum Hettiticarum (Mitt. d. vorderasiatischen Gesellschaft V 4 und 5, 1900). — Ders., Die Hettiter (= AO IV 1), 2. Aufl. Leipzig 1903. — ASanda, Die Aramäer (= AO IV 3), Leipzig 1902. — HGuthe, Geschichte des Volkes Israel^{2}, Tübingen 1904, §§ 4. 11. 12. — Vgl. die S. 2 u. 3 angeführte Literatur über die Ausgrabungen in Palästina u. s. w.

1. Soweit unsere Kenntnis zurückreicht, gehören die Bewohner Palästinas mit Ausnahme der Philister und Hetiter zu den Semiten (vgl. S. 43).

Der Ausdruck Semiten ist hergenommen von dem Gen 10 1 21 ff. als Sohn Noahs und Stammvater Israels genannten Sem. Die meisten der von ihm abgeleiteten Völkerschaften reden verwandte, durchaus eigenartig organisierte, dem Hebräischen ähnliche, von den indogermanischen Sprachen in ihren Grundlagen weit abweichende Sprachen. Deshalb hat man diese Völker als ‚semitische' zu einer besonderen Gruppe zusammengefasst. Die Berechtigung hiezu hat sich weiterhin dadurch erwiesen, dass wir alle diese Völker aus einer gemeinsamen Heimat, Arabien, kommen sehen. ‚Semiten' in diesem Sinne sind: die alten Babylonier, die kanaanitische Völkergruppe, zu der auch die Israeliten gehören, die Aramäer, dann die Araber, die Bewohner des südlichen Arabiens (Minäer, Sabäer, Himjariten) und die von ihnen ausgegangenen Abessinier Afrikas. Die Anthropologie hat als Merkmal dieser semitischen ‚Rasse' festgestellt, dass sie niedrige und lange Köpfe hatte (im Unterschied von den Hetitern s. S. 46). Am reinsten findet man den Typus in Arabien.

2. Die Heimat aller dieser semitischen Völker war Arabien, die grosse ‚Völkerkammer', aus der sich Volk um Volk über die Kulturländer am Euphrat und am Mittelmeer ergoss. In diesem grossen Völkerschub lassen sich vier semitische Völkerwanderungen unterscheiden. Die erste können wir die babylonisch-semitische nennen, weil wir sie auf dem Boden von Babylonien genauer kennen lernen. Schon ± 3500 treffen wir dort eine semitische Bevölkerung, welche zugewandert ist. Sie hat dort eine ältere, die ‚sumerische' Kultur vorgefunden, sich angeeignet und weiterentwickelt, und diese ‚altbabylonische' Kultur hat mit ihrer zugrundeliegenden Weltauffassung die Grundlagen zu der dem ganzen alten Orient gemeinsamen Kultur gegeben. ‚Babylonisch' darf man also diese Kultur nennen, weil sie in Babylonien uns am frühesten und höchsten entwickelt entgegentritt und von dort aus dem vorderen Orient und Europa

zugekommen ist. Dass diese ‚babylonische‘ Wanderung nicht auf das Euphratgebiet sich beschränkte, sondern auch auf die übrigen in Frage kommenden Länder, besonders Syrien und Palästina sich ergoss, erschliesst man aus dem Vergleich mit den anderen semitischen Wanderungen (s. u.), sowie aus der in babylonischen Nachrichten für jene Zeit bezeugten Tatsache, dass diese Länder im Besitz babylonischer Herrscher waren. Jedenfalls hat die ‚babylonische‘ Kultur die Länder so vollständig erobert, dass nur noch ägyptische Einflüsse daneben zu erkennen sind, aber keinerlei Reste einer andersgearteten, in älterer Zeit dort heimischen, nicht semitischen Kultur.



Abb. 5. Syrer (aus Karnak).

3. Die zweite der semitischen Wanderungen ist die **kanaanäische**[1]. Diese von HWinckler geprägte Bezeichnung ist ebenfalls nur gewählt, weil man diese Völkerschicht auf dem Boden Kanaans zuerst und am besten kennen gelernt hat, und will keineswegs besagen, dass der Völkerschub von Kanaan ausgegangen ist oder auf Kanaan sich beschränkt hat. In Babylonien finden wir + 2500 v. Chr. das Land von dieser neuen Bevölkerung besetzt. Götternamen, die sonst vor allem in Syrien - Kanaan heimisch sind, tauchen in Babylonien auf: Hadad, Rammon, Dagon. Im letzten Viertel des dritten Jahrtausends herrscht dort eine Dynastie mit kanaanäischem Namen und ihr erst verdankt Babylon die Erhebung zur Hauptstadt des ganzen Reichs, das unter König Hammurabi vereinigt wird. Diese Volksschicht war also mit der unmittelbar vorisraelitischen Bevölkerung Kanaans stammverwandt. Mit hoher Wahrscheinlichkeit gilt



Abb. 6. Kopf eines Assyrers.

[1] Hommel bezeichnet sie als ‚arabische‘. Allein dieser Name ist doppelt irreleitend: ‚arabisch‘ im Sinn der Herkunft aus Arabien waren alle Wanderungen; ‚arabisch‘ im engeren Sinn, die arabische Sprache redend, waren die Stämme der letzten vierten Wanderung.

dies auch von den Hyksos in Aegypten, die dort als Fremdherren sich des Landes bemächtigen, und von den Minäern in Südarabien (s. § 13).

Eine der ältesten Schichten dieser Wanderung auf dem Boden Palästinas dürften die Phönizier gewesen sein, die als erste auch am weitesten nach Westen, bis ans Meer vorgeschoben, ja teilweise über das Meer hinüber nach der nordafrikanischen Küste gedrängt wurden. Sie werden im A. T. richtig zu den Kanaanitern gezählt (Gen 10 15).

Sonst in der Regel fasst das alte Testament unter dem Namen Kanaaniter (also im engeren Sinne) diejenigen Völkerschaften zusammen, welche in dem später israelitischen Gebiet des Westjordanlandes sassen. Der Name kommt vom Lande Kanaan (S. 10) her, bezeichnet die Völkerschaften also nur als Einwohner dieses Landes. Aeltere ATliche Schriftsteller (z. B. Amos, der Elohist) gebrauchen den Namen Amoriter, entsprechend dem babylonischen Namen *Amurru* (s. S. 10). Vielleicht war dies die alte Bezeichnung für die Völkerschaften, nach welcher dann das Land von den Babyloniern benannt wurde.

Die jüngste Schicht dieser Wanderung bilden die Hebräer; näheres hierüber s. § 13.

4. Die dritte der semitischen Wanderungen, die aramäische, ist schon lebhaft im Gang, ehe die Völker der zweiten sich zur Ruhe gesetzt haben, und die Aramäer drängen unmittelbar hinter den Hebräern drein. Sehen wir ab von ihren Vorläufern, den *Suti*, die schon ± 1500 als nomadisierende Räuber der syrischen Steppe genannt werden, so finden sich in den Keilinschriften die aramäischen Stämme der *Achlame* vom Anfang des 14. Jahrh. an genannt und seitdem haben die assyrischen Könige lange Jahrhunderte hindurch mit ihnen zu kämpfen. Seit + 1200 rücken sie in immer grösseren Scharen in Syrien ein. Die israelitische Ueberlieferung berichtet schon aus der Richterzeit (Othniel, Jdc 3 8) von Kämpfen mit Aramäern; Saul hat mit den Aramäern von Beth Rechob und Ṣoba (so ist I Sam 14 47 zu lesen) zu fechten. ± 1000 v. Chr. erstand in Damaskus ein grosses Aramäerreich und die Streitigkeiten reissen nicht ab, bis 732 mit Damaskus der Hort des Aramäertums in Syrien fiel. Die Siegeslaufbahn der aramäischen Sprache und Schrift, die einzigen Stücke, welche die Aramäer zur orientalischen Kultur beisteuerten, ist damit noch nicht zu Ende gewesen, s. § 37.

5. Die vierte und letzte, die arabische Wanderung, hat noch vor dem Fall von Damaskus mit ihren Wellen Syrien erreicht. Schon bei der Schlacht von Karkar 854 ist ein Araberfürst Gindibu als Vasall Benhadads von Damaskus erwähnt. Zur Römerzeit nannte man das Gebiet im Nordosten Palästinas schlechtweg Arabia (Gal 1 17). Ihr Ende hat diese Wanderung mit dem Siegeszug des Islam im 7. Jahrhundert nach Christus genommen.

6. Von nichtsemitischen Völkern haben sich die Hetiter und Philister wenigstens zeitweise und teilweise Heimatrecht in Palästina erworben. Die Hetiter begegnen uns im A. T. als *chittîm* (I Reg 10 29 II Reg 7 6). Die Keilinschriften nennen ihr Land *mât chatti*, im weiteren Sinn gleich Nord-

syrien. Nach den Tell Amarnabriefen (+ 1400 v. Chr.) waren diese Chatti in Syrien eingefallen und drangen unaufhaltsam weiter südwärts. Die Aegypter haben laut ihren Inschriften von Tutmosis III. ab bis auf Ramses II. (ca. 1300) mit ihnen um ihren Besitzstand in Syrien zu kämpfen. Ein Staatsvertrag in babylonischer Sprache geschrieben [1] regelte endgültig die Grenzen zwischen beiden im Norden — zu Ungunsten von Aegypten, das ihnen das nördliche Phönizien und Syrien überlassen musste. In der Folgezeit scheint dieses Chetareich bald zersplittert zu sein; die Assyrer haben seit 1100 v. Chr. ihren Besitz in Syrien erobert und die aramäische Völkerflut hat die Hetiter vollends zurückgedrängt.



Abb. 7. Hetiterkopf (aus Karnak).



Abb. 8. Hetitischer Krieger (aus Seudschirli).

Die ägyptischen Abbildungen lassen uns darüber keinen Zweifel, dass die Cheta ein nichtsemitisches Volk sind (s. Abb. 7); sie haben eine längliche leicht gekrümmte Nase, stark zurückliegende Stirne, starke vorstehende Backenknochen, kurzes rundes Doppelkinn. Was wir von ihren Personennamen wissen, bezeugt ebenfalls nichtsemitischen Ursprung.

[1] Der keilschriftliche babylonische Text ist 1906 von H. WINCKLER in Boghaz-Köi gefunden worden, die aegyptische Uebersetzung ist an der Tempelwand in Karnak erhalten.

Diese Cheta bildeten ein grosses Reich, das nach den neuesten Funden seine Hauptstadt in Boghaz-Koi, 5 Tagereisen östlich von Angera in Kleinasien hatte. Die Stadt selbst trug den Namen Chatti (HWINCKLER OLZ 15. Dez. 1906). Eine früher aus Kleinasien nach dem Süden vorgedrungene Schicht dieser Gruppe sind die *Mitani*, die zur Zeit der Tell Amarnabriefe ein mächtiges, Aegypten ebenbürtiges Reich in Nordsyrien und Mesopotamien von Ninive im Osten bis Dunisp (= Baalbek) im Westen bilden. Schon vor den Mitani muss ein hetitisches Volk weit in Syrien bis nach Palästina hereingekommen sein. Die Tell Amarna-Briefe nennen verschiedene Fürsten mit hetitischen Namen. Und vor allem zeigt sich die Rasse der kanaanäischen Völker sehr stark durch hetitisches Blut beeinflusst (s. S. 43). Aber näheres darüber ist bis jetzt nicht festzustellen.

Von diesen Völkerschaften der Hetiter im weiteren Sinne stammen die rätselhaften, noch nicht entzifferbaren ‚hetitischen Inschriften' mit ihrer merkwürdigen Bilderschrift, die man in Syrien von Hamat nordwärts bis in das Zentrum von Kleinasien hinein gefunden hat. Die ethnologischen Verhältnisse dieser kleinasiatischen Volksstämme sind noch lange nicht genügend durchsichtig für uns, da wir die hetitische Sprache noch nicht kennen. Nach den anthropologischen Untersuchungen FvLUSCHANS gehören sie mit den heutigen Armeniern zusammen. Die Kennzeichen dieser Rasse sind auffallend kurze und hohe Schädel, grosse gebogene Nasen (vgl. Abb. 7 und 8), dunkle Augen, dunkles Haar.

7. Auch der Name Philister ist ursprünglich nicht der Gesamtname der an der Küste südlich vom Karmel sich ansiedelnden Eindringlinge, sondern bezeichnet nur einen Hauptstamm. Auf den ägyptischen Denkmälern werden



Abb. 9. Bewohner von Askalon (aus Karnak).

sie *Pu-ra-sa-ti* (sprich *Pulasti*) genannt, und neben ihnen erscheinen die mit ihnen in Dôr (Tantûra) angesiedelten *Zakkari*. Ein anderer Stamm im Süden der Purasati waren die *Krethi* (I Sam 30 14). Die Erwähnung von fünf Königen der Philister (I Sam 6 4 17) mag auf fünf ursprüngliche Hauptstämme gehen. Die Zeit ihres Eindringens in Südpalästina lässt sich nach ägyptischen Nach-

richten auf das Ende des 13. Jahrh. bestimmen. Sie sind z. T. Seeräuber und kommen als Eroberer. Ihre Heimat ist die südwestliche kleinasiatische Küste (*Luki* der ägypt. Inschriften = Lykien). Amos (9 7) lässt sie aus Kaphtor kommen, welches wahrscheinlich dem ägyptischen *Kefto* entspricht, also ebenfalls die kleinasiatische Süd- und Südwestküste bezeichnet. Der Rasse nach gehören auch sie demnach zu den alarodischen Völkern und sind den Hetitern nahe verwandt; mehr oder minder starke Beimischung von Griechen ist gut möglich. Bei diesen Seevölkern waren Griechen und Kleinasiaten bunt gemischt. In ihrer neuen Heimat haben sich die Philister, die in kleiner Anzahl kamen, rasch semitisiert; einen nennenswerten Beitrag zur Kulturentwicklung des Landes haben sie nicht geliefert.

§ 12. Die vorisraelitische Kultur Palästinas.

Literatur s. bei § 11. EMEYER, Gesch. Aegyptens 210 ff. — AERMANN, Aegypten 681 ff. — WMAX MÜLLER, Die alten Aegypter als Krieger und Eroberer in Asien (Der alte Orient V 1) Leipzig 1903.

1. Palästina hat zu keinen Zeiten eine originale Kultur gehabt. Das folgt aus der Lage mitten zwischen den beiden Kulturzentren der alten Welt, Babylonien und Aegypten (vgl. §§ 4 und 11). Soldaten und Handelskarawanen zogen auf den Strassen, die durch Palästina führten; Briefe und Geschenke wurden seit alters von den beiden Höfen gewechselt, die wunderkräftige Stadtgöttin von Ninive, Ischtar, wurde nach Aegypten gebracht, um den Pharao zu heilen (Tell 'Amarna-Briefe). Drei Kulturkreise waren es, unter deren Einfluss Palästina seit ältester Zeit stand: der hetitische, der babylonische und der ägyptische. Dabei muss man sich aber stets vor Augen halten, dass gegenüber der babylonischen Kultur die beiden anderen genannten nicht völlig selbständig sind: unter den Tell 'Amarna-Tafeln sind zwei Briefe in hetitischer Sprache, aber in Keilschrift geschrieben, und mehrere andere in babylonischer Schrift und Sprache — sämtliche aus Mitani (s. o.); auch für die Hetiter war das Babylonische die Diplomatensprache. Aegypten aber hat die gleichen Grundlagen des ganzen Geisteslebens, nämlich die altorientalische Lehre von der Offenbarung der Götter in den Gestirnen. Wir haben dieselbe grosse orientalische Kultur hier wie dort, nur hat sie sich am Euphrat und am Nil in zwei sehr früh geschiedenen Hauptstämmen verschieden entwickelt. Ihre Grundzüge werden an anderem Ort zu schildern sein (§ 34).

2. Wie tiefgehend der Einfluss babylonischer Kultur in Kanaan war, weiss man erst seit dem Fund von *Tell el-'Amarna* in Aegypten. Die im Jahr 1887 dort gefundenen Tontafeln aus dem Staatsarchiv der beiden Pharaonen Amenophis III und Amenophis IV (ca. 1400 v. Chr.) sind in der Hauptsache Briefe kanaanitischer Kleinfürsten und ägyptischer Statthalter in Kanaan. Sie sind in babylonischer Sprache, genauer gesagt, in einem stark mit Kanaanäisch versetzten Babylonisch, einer lingua franca, und in Keilschrift geschrieben. Somit war in jener Zeit das Babylonisch eine Art Diplomatensprache, die in ganz Vorderasien und in Aegypten an den Höfen geschrieben wurde, sogar im Verkehr ägyptischer Statthalter mit ihrem Pharao. Noch

mehr: in Ta'annek sind ganz ebensolche Tafeln gefunden worden, welche Privatbriefe solcher kleiner Stadtfürsten, die sie untereinander wechselten, enthalten. Auch hier ist babylonische Schrift und Sprache; man sieht, es war nicht nur notdürftig erlernte oder nur von babylonischen Schreibern an den Höfen verstandene Schreibkunst, sondern es war die allgemein verbreitete Schrift [1]). Dass mit Sprache und Schrift auch die ganze Ideenwelt Babyloniens ihren Einzug hielt, versteht sich von selbst.

Dieses Einströmen babylonischer Kultur hat schon in sehr früher Zeit begonnen. Gudea von Lagasch (± 3000 v. Chr.) holt sich sein Bauholz vom Amanus; von Sargon I wird berichtet, dass er das Westland erobert und seine Bildsäulen dort aufgestellt habe; Hammurabi (± 2250) nennt sich „König von Amurru". In dieser jahrhundertelangen Periode babylonischer Herrschaft hat babylonisches Wesen in Syrien so tief Wurzel geschlagen, dass sein Einfluss auch in der folgenden Periode der ägyptischen Herrschaft nicht aufhörte.

3. Die ältesten Feldzüge der Aegypter nach Kanaan (unter Pepi I von der 6. Dynastie (± 2500) gingen schon zu Schiff bis in den „Norden des Landes der Beduinen". Die Gegner wurden als Rebellen behandelt, die Aegypter wollten als Herren dieser Gebiete betrachtet werden. Dann kamen acht Jahrhunderte innerer Kämpfe für Aegypten, und erst mit der achtzehnten Dynastie ± 1600 begannen wieder die Züge nach Syrien, und von ± 1600—1200 war die Südhälfte Syriens den Pharaonen tributpflichtig. Zu Zeiten war freilich der Respekt vor dem Pharao nicht sehr gross und der Tribut blieb manches Mal aus. Dann gab es grössere oder kleinere Strafexpeditionen. Kräftige Herrscher, wie Thutmosis III und Ramses II und III hielten die Zügel der Regierung fest in der Hand; schwächere, wie Amenophis III und IV liessen den Dingen ihren Lauf, sodass bald nicht einmal die königlichen Gesandtschaften in Frieden durch das Land ziehen konnten. Nach Ramses III hat Aegypten nicht mehr eingegriffen bis auf Schoschenk I (± 930). Auch der friedliche Verkehr war sehr lebhaft, Kolonien ägyptischer Leibeigener waren in Palästina angesiedelt, Merenptah baute in Kanaan eine Stadt, Ramses III einen Amontempel; von Sety I haben wir einen Denkstein in Tell esch-Schihâb, von seinem Sohn Ramses II einen solchen, und den sogen. Hiobstein in Schêch Sa'd (beides im Ḥaurân). In der Literatur der 19. und 20. Dynastie wird eine ausserordentliche Menge von Produkten Syriens aufgezählt, welche in Aegypten importiert wurden. Im Austausch gingen zahlreiche Erzeugnisse der ägyptischen Industrie nach Syrien; auf alle Fälle brachte dieser rege Verkehr es mit sich, dass Palästina viel von der hochentwickelten ägyptischen Kultur annahm. Die Ergebnisse der Ausgrabungen geben dazu einzelne Belege: Gezer und der Süden hat ägyptische Inschriften nnd Statuetten, ägyptische Götterbilder und Amulette. Der

[1] Ganz neuerdings gemachte Funde in Boghaz-Köi (s. S. 47) zeigen, dass auch die kleinasiatischen Grosskönige mit ihren Vasallen in derselben Sprache und der gleichen Schrift Briefe wechselten; also ist diese lingua franca auch dort im Hetitergebiet im Gebrauch gewesen; s. HWINCKLER, MVG 1906 I 73.

ägyptische Amon hat in Ta'annek seine Verehrer gehabt. Am zahlreichsten sind die Skarabäen, die als Amulette getragen wurden; in Gezer, Tell el-Hasi etc. waren sie in massenhafter Fülle vorhanden, in Ta'annek und Megiddo weniger häufig. Man sieht auch sonst deutlich, dass der ägyptische Einfluss im Süden stärker war, als in der Ebene Megiddo und nordwärts, wie ja auch nicht anders zu erwarten ist. Wenn trotz dieser langen politischen Herrschaft die syrisch-palästinensischen Staaten im grossen und ganzen nicht ägyptisiert worden sind, so zeigt das, wie sehr die natürlichen Lebensbedingungen diese Länder nach dem Osten wiesen.

4. Die Kultur der Hetiter (S. 46 ff.) ist uns noch zu wenig bekannt, als dass wir schon jetzt mit Sicherheit in Einzelheiten ihren Einfluss auf die kanaanäische aufzeigen könnten. Doch hat es ziemliche Wahrscheinlichkeit, dass in der Kunst, das Metall zu bearbeiten, und in der Kriegskunst die Kanaanäer manches von ihnen lernten. Die so beliebte Goldblechtechnik z. B. ist, wie die Reliefform ihrer Buchstaben zeigt, bei ihnen zu Hause. Kriegswagen sind von ihnen nicht nur zu den Kanaanitern, sondern auch zu den Aegyptern gegangen und wurden dort nachgemacht. Ueber den Handel mit Pferden s. § 33. Auch in der religiösen Kunst mag manche Darstellungsform auf hetitischen Ursprung zurückgehen, z. B. die Astarte auf dem Panther, die Astarte mit der Taube (?), wenigstens findet sich diese auch bei der hetitischen Göttermutter, die Astarte mit der Mauerkrone (Kybele). Im Kult dieser Göttin finden wir dann auch die Entmannung der Priester, das Vertauschen der Gewänder von Männern und Weibern, Sitten, die vor allem in Nordsyrien zu Hause sind.

5. Noch ist damit der weite Kreis der fremden Völker, welche die vorisraelitische Kultur Kanaans beeinflusst haben, nicht geschlossen. Die Ausgrabungen im Süden und Norden haben übereinstimmend ergeben, dass von der Periode der Tell 'Amarna-Briefe ab sich immer stärkere Einflüsse der mykenischen Kunst zeigen. Form und namentlich Bemalung der Tongefässe aus jener Zeit lassen das ganz deutlich erkennen (s. § 45). Andrerseits allerdings ist es eine noch ungelöste Frage, ob und wie weit das, was wir mykenische Kunst nennen, vom Orient her beeinflusst ist. Das vermittelnde Bindeglied war Cypern und die diesem nördlich gegenüber liegende Küste des Landes Keft. Keftleute bringen schon unter Tutmosis III reiche Geschenke an den ägyptischen Hof. Die Kannen und Vasen mit ihren feinen Umrissen zeigen ganz die spätere griechische Formengebung (Abb. 10 und 11). Tonscherben mit ägäischer Bemalung aus Ta'annek s. Abb. 12 und 13. Cypern lockte mit seinem Kupfer, dem „cyprischen Erz", schon frühe die Phönizier an, und in vorphönizischen Gräbern schon hat man babylonische Siegelzylinder gefunden, ein Zeichen uralten Handelsverkehrs mit dem Osten.

6. Unter allen diesen Einflüssen hat die Kultur der Kanaaniter bis zu der Zeit, da die Israeliten in das Westjordanland vordrangen, schon eine recht ansehnliche Höhe erreicht. Ackerbau und Viehzucht bilden ihre Grundlagen. Ist auch auf dem Gebirge manches Stück Land noch nicht

urbar gemacht, so sind die Ebenen um so reicher an Kornfeldern. Maulbeer und Feige, Oelbaum und Weinstock liefern ihre Früchte in Fülle. Oel wird in grossen Mengen nach Aegypten ausgeführt. Joppes Umgebung erscheint

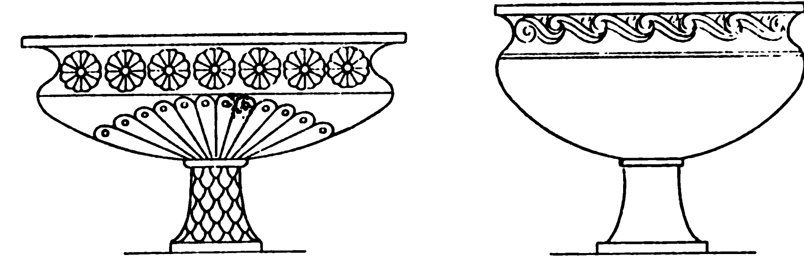


Abb. 10 und 11. Aegyptische Abbildungen von Prachtvasen aus Keft.



Abb. 12. Bemalte Scherbe aus Ta'annek.



Abb. 13. Bemalte Scherbe aus Gezer.

als eine blühende Gartenlandschaft. Felsenkeltern für Oel und Wein, Brunnen und Cisternen zum Sammeln des Wassers sind überall angelegt (vgl. Dt 6 10 ff.). Daneben hat freilich auch noch in einzelnen Gegenden das Nomadenleben Platz.

Auffallend gross ist die Zahl der befestigten Städte, die uns aus ältester Zeit genannt sind, nach Num 13 28 ein Gegenstand des Schreckens für die Israeliten. Hier ist das Leben schon durch zahlreiche Erzeugnisse der Gewerbstätigkeit und Errungenschaften des Handels verfeinert. Die bunte Tracht der kanaanitischen Städter, viel reicher als die der Aegypter, verrät Freude am Luxus und Geschick in der Weberei. Gold- und Silberschmuck, edle Steine und kostbare Gerätschaften, schon früh von den Grossen lebhaft begehrt, zeigen eine gesteigerte Kunsttätigkeit. Sogar goldene und silberne, d. h. mit Gold- und Silberblech beschlagene Wagen, aus Cypern importiert, erscheinen unter der syrischen Kriegsbeute Tutmosis' III. Ringe und Barren von Edelmetall kursieren als Geld im Handel.

Man lebt im Zeitalter der Bronze. Eisen ist noch nicht vorhanden. Auch Bronze ist noch nicht das vorherrschende Material. Speer- und Pfeilspitzen macht man aus Bronze, auch einzelne Geräte wie Axt, Hacke,

Meissel, Nägel; aber für die gewöhnlichen Messer u. a. wird bis lange in die israelitische Zeit hinein vorzugsweise Feuerstein verwendet. Die Ausgrabungen haben eine reiche Menge solcher Feuersteinmesser, -sicheln, -sägen etc. zu Tage gefördert.

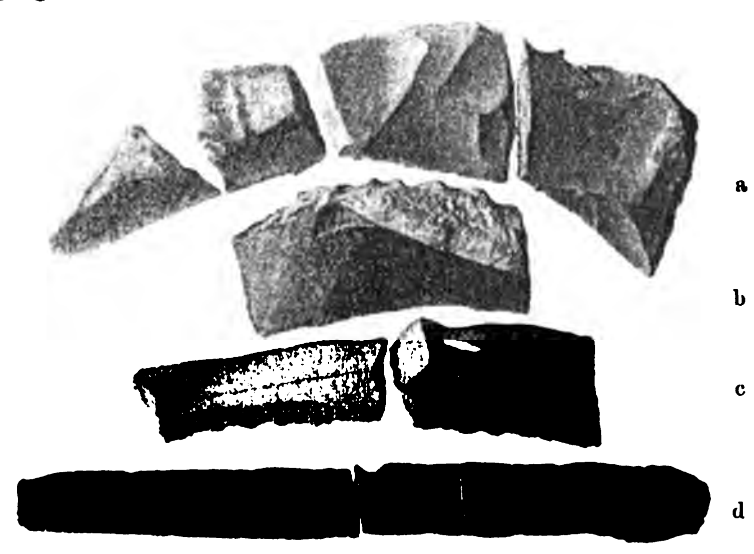


Abb. 14. Feuersteingeräte: a b Sichelsteine aus Gezer, c d Sichelstein und Messer aus Ta'annek.

Bewaffnung und Kriegführung scheint zum guten Teil von den Hetitern zu stammen. Vor den ‚eisernen Wagen‘ der Kanaaniter haben die Israeliten Angst (Jos 17 16; Jdc 3 1). Die Philister zeichnen sich durch Kriegstüchtigkeit aus. Sie haben ein organisiertes Heer (Fussvolk, Reiterei und Streitwagen), das in geordneter Schlachtreihe kämpft (I Sam 13 5; 19 2). Die Schwerbewaffneten tragen einen runden Helm von Bronze, Kettenpanzer, Beinschienen, Schild, Wurfspiess und Lanze, die Leichtbewaffneten sind Bogenschützen.

In politischer Beziehung zeigen uns die Tell 'Amarna-Briefe schlimme Zerfahrenheit. Ein grösseres Gemeinwesen gab es nicht. Kleine Fürsten beherrschen eine Menge kleiner Gemeinwesen. Unter sich liegen sie fortwährend in Händeln; jeder sucht sein Gebiet auf Kosten des Nachbars zu vergrössern.

Der Kultus war reich entwickelt. Kleine Götterbilder waren sehr beliebt. Dabei lässt sich die Wahrnehmung machen, wie in einzelnen Städten jeweils ein bestimmter Typus einer und derselben Gottheit bevorzugt wurde, z. B. in Ta'annek die nackte Astarte mit Krone, Halsring und mit den Händen an den Brüsten. Die Heiligtümer für den öffentlichen Kult waren meist keine Tempel, sondern offene, mit Mauern umgebene Plätze ohne

Abb. 15. Astarte von Ta'annek.

Gottesbild, aber mit Altar, Massebe, Schalensteinen und heiligen Pfählen (s. § 61). Blutige Opfer waren die Regel, Menschenopfer, wenigstens in der Form des Kinderopfers, etwas Häufiges.

§ 13. Israel vor der Einwanderung.

BStade, GVJ[2] 108—145. — EReuss, Das Alte Testament I 36—42. — JWellhausen, Israelitische und Jüdische Geschichte 1—51. — HWinckler, Geschichte Israels I 1—54 u. a. — Ders., Arabisch-Semitisch-Orientalisch (MVG 1901, 5). — Ders., KAT[3] 136 bis 164. — HGuthe, Geschichte Israels[2] 14—72. — OWeber, Studien zur semitischen Altertumskunde I (MVG 1901, 1); — Ders., Arabien vor dem Islam (Der alte Orient III 1) 1904. — FHommel, Grundriss 129—186.

1. Die ethnographische Stellung der Israeliten ist oben (S. 45 f.) dahin bestimmt worden, dass sie zu den Hebräern gehörten, welche als Gruppe der kanaanäischen Wanderung ins Land kamen.

Die Etymologie des Wortes *'ibhrîm* (dies ist die ‚hebräische' Form) ist ganz unergründlich und auch sehr unwesentlich. Die begriffliche Feststellung betreffend, hat man längst mit Recht beobachtet, dass im A. T. in der Hauptsache Fremde das Volk so nennen (Gen 39 $_{14}$ 41 $_{12}$ u. a.), Israeliten selbst nur dann, wenn sie zu Fremden nach deren Sprachgebrauch reden (Ex 1 $_{17}$ 2 $_{7}$ 10 $_{3}$), beziehungsweise wenn der Gegensatz zu den Fremden, d. h. vor allem den im Lande von altersher ansässigen Kanaanitern betont werden soll (Dt 15 $_{12}$ Jos 34 $_{9}$ u. a.),

Als Hebräer = *Chabiri*[1] werden in den Tell 'Amarna-Briefen die neuen Eindringlinge von Osten bezeichnet im Unterschied von den ansässigen Landesbewohnern. Die Hebräer im ATlichen Sinn = Israeliten decken sich nicht mit den Chabiri. Zu letzteren gehören noch andere Stämme: alle, welche noch nicht zu festen Wohnsitzen gelangt sind, also auch die Edomiter, Moabiter, Ammoniter, welche die israelitische Vätersage selbst als nächste Verwandte Israels bezeichnet. Sie drängen hinter Israel her, kommen später als dieses zu Wohnsitzen und bleiben deshalb östlich und südöstlich von Israel. Ihre Versuche, nach Westen, nach Kanaan vorzudringen, waren vergeblich (vgl. Jdc 3 $_{12}$ ff. 10; I Sam 11).

2. Der Name Jisrael, mit dem das Volk des A. T. selbst sich benennt als mit einem Ehrennamen, wird Gen 32 $_{29}$ mythologisch erklärt (‚Gottesstreiter'). Das schliesst nicht aus, dass er möglicherweise zunächst Name eines einzelnen Stammes war und später auf das ganze Volk übertragen wurde.

Der Name Juda gehört zunächst einem einzelnen Stamme im Süden. Er ist dann nach der Reichsspaltung dem Südreich geblieben, und vom Exil ab der zum grössten Teil aus Angehörigen des Südreichs gebildeten Gemeinde beigelegt worden. Er ist im N. T. und bei den Klassikern der gewöhnliche Name. Wo er jetzt im Unterschied von Hebräer gebraucht wird, bezeichnet man damit die Israeliten der nachexilischen Zeit, mit dem Namen ‚Hebräisch' alles, was in den Bereich des altisraelitischen (vorexilischen) Lebens gehört.

3. Die Israeliten kamen als Nomaden ins Land. Auf ihre Lebensgewohnheiten können wir von denen der heutigen Beduinen zurückschlies-

[1] Hebräisches *'ajin* wird in den Tell 'Amarna-Briefen auch sonst mit *ch* wiedergegeben, ebenso vielfach bei den Assyrern.

sen, da die Lebensbedingungen in der Steppe allezeit die gleichen geblieben sind. Die Beduinen leben von der Viehzucht, Schafe und Kamele sind





Abb. 16. Judäer (aus Lachisch).



Abb. 17. Israelite aus der Zeit Jehus.

ihr Reichtum. Die kärgliche Natur der Steppe zwingt sie, die Weideplätze oft zu wechseln, sie müssen also Nomaden bleiben. Aber sie schweifen nicht ins Ungemessene von einem Ende der grossen syrischen Steppe zum andern, sondern ihre Stämme haben je ihr bestimmtes Gebiet mit Quellen und Weideplätzen, und Jahr um Jahr um dieselbe Zeit trifft man sie an denselben Orten. Wo es der Boden zulässt, d. h, wo Wasser vorhanden ist, besäen sie auch wohl ein Stück Land mit Frucht. Das Hauptstück ihrer ärmlichen Nahrung bleibt jedoch die Milch; nur selten, an Festen oder wenn ein Gast kommt, wird geschlachtet und damit in alter Zeit zugleich geopfert. Von irgend einem Luxus, der das Leben verfeinern könnte, weiss der Beduine nicht viel; aber er braucht doch manche Erzeugnisse des Kulturlands (z. B. Waffen, auch Getreide). Sie billig zu erlangen, macht er seine Raubzüge ins Gebiet der ansässigen Bevölkerung. Zu Händeln mit seinesgleichen fehlt die Gelegenheit nie. Um Weideplätze und Quellen entspinnt sich leicht ein Kampf (vgl. Gen 13 6 f.), die Blutrache ruft endlose Verwicklungen hervor. Trotzdem hat das Leben in der Wüste hohen Wert, dem Tod durch geschickte Flucht zu entgehen, ist auch des tapferen Mannes nicht unwürdig. Bei aller Vorliebe für Rauben und Stehlen hat der Charakter des Beduinen doch etwas Ritterliches: eine gewisse angeborene Würde des Benehmens kennzeichnet noch heute den freien Araber, der Ruhm der Gastfreundschaft besteht vollkommen zu Recht (vgl. Gen 18 2 ff. 24 31 ff. u. a.), auf die äusseren Formen des Umgangs legt er grosses Gewicht. So mutet uns, aus der Ferne gesehen, das Beduinenleben in seiner ‚patriarchalischen' Einfachheit ausserordentlich an. Aber man muss als Kehrseite hinzunehmen, dass Recht und Billigkeit, überhaupt alle Tugenden der Nomaden ihre engen Grenzen haben. List und Verschlagenheit gelten als Tugend (Gen 16 6 34 25 ff. u. a.); leidenschaftliche Rachsucht, unbegrenzter Eigennutz und daneben eine nicht geringe Trägheit kennzeichnen den Beduinen. Die fortwährenden Raubzüge und Fehden haben notwendig etwas Verrohendes. — Auch die Idylle der Patriarchengeschichte

hat ihre korrigierende Ergänzung an dem Bild des Richterbuchs mit seinen schwarzen Farben.

4. Es wäre falsch, wollte man sich diese Nomaden als von jeder Kultur unberührte Wilde denken. Von äusserer Kultur, die das Leben verfeinert, haben sie freilich wenig. Aber sie haben immer Berührungen genug mit der Kulturwelt gehabt und ihre Waffen und manches andere von den Märkten der Städte bezogen. Wenn heute die islamische Kultur ihr Geistesleben nicht sehr tief zu beeinflussen scheint — sie sind meist herzlich schlechte Muslimen —, so muss das nicht auch zu anderen Zeiten und bei anderen Kulturen ebenso gewesen sein. Die islamische Kultur ist in tiefem Verfall, und die Länder um die Wüste her sind jetzt öde. Aber einst waren sie bebaut und fruchtbar und Sitze blühender, lebenskräftiger Kulturen. Ihrem Einfluss haben sich auch diese Steppensöhne nicht entziehen können, zumal ein steter Verkehr mitten durch ihr Gebiet hin und her ging. Bis hinein in den Islam, seine Lehre, seine Feste, seinen Kalender, seine Legende lassen sich die Nachwirkungen der babylonischen Weltanschauung klar und deutlich aufzeigen.

5. Für die nomadisierenden Israeliten insbesondere kommt die Kultur der Minäer in Betracht. Das A. T. selbst weiss von engster Verbindung mit ihnen, ja von direkter Beeinflussung durch sie zu berichten: Mose flieht in das Land der Midianiter zu ihrem Oberpriester Jethro und heiratet dessen Tochter Zipora (Ex 2 15 ff.); am Horeb, dem midianitischen Heiligtum, empfängt er seine Offenbarung (Ex 3 1 ff.); von Jethro nimmt Mose Rat für die Einrichtung der Rechtspflege in Israel (Ex 18 19 ff). Midian ist das Volk, das in Musri, der nordarabischen Provinz des Minäerreichs wohnt. Das Minäerreich blüht nach seinen eigenen Inschriften schon + 1500 v. Chr. in Südarabien; es hat um diese Zeit schon eine fertige Kultur, ist also kein junges Reich mehr. Diese Kultur stammt natürlich ebenfalls aus Babylonien; schon um 3000 v. Chr. berichtet Naram-Sin, der Sohn Sargons I, dass er die Fürsten und Völker Arabiens unterworfen habe. Der politische Einfluss des Minäerreichs reicht bis nach Gaza, das Endstation eines seiner Handelswege ist. Etwa im 7. Jahrhundert wurde Ma'în von den Sabäern unterworfen, das erklärt; warum in der Salomolegende die Königin aus Südarabien als „Königin von Saba" bezeichnet wird, und von Minäern in den Königsbüchern überhaupt nicht die Rede ist, wohl aber in ein paar vereinzelten alten Nachrichten in der Chronik (I 4 41 Minäer im Negeb, II 20 1; 26 7), wo Ma'ôn = Ma'în als das herrschende Volk im Süden von Juda nach Arabien hin erscheint. Unter dem Einfluss der Minäer stand Südpalästina Jahrhunderte lang und ebenso alle die Stämme, welche zwischen Totem Meer und Rotem Meer zelteten. Was also die Israeliten an Kultur aus der Steppe mitgebracht haben, wird speziell minäische Kennzeichen aufweisen. Nach ihrer eigenen Tradition ist es ihr Kultus, der aus der Wüste stammt. Eben hier sind die Berührungen geradezu verblüffend; der minäische Kult nennt die Priester *lawi'u* (= *l'wi* Levit), kennt das Opfergerät der

m'kônah (Gestell am Becken des Tempelvorhofs, § 62), die süssen Brote (Opferkuchen, mit demselben Wort wie im Hebräischen bezeichnet, *achlâj* = *challah*) u. a., hat ganz verwandte Vorschriften über die kultische Unreinheit (vgl. § 81). Von der Veröffentlichung der durch GLASER gesammelten minäischen Inschriften lassen sich weitere wichtige Aufklärungen erwarten.

§ 14. Die Entwicklung der israelitischen Kultur auf dem Boden von Palästina.

Vgl. die S. 9 genannten Darstellungen der Geschichte Israels und HWINCKLER, KAT[3] 125—280.

1. Die Ansiedelung Israels in Kanaan hat sich nicht in den Formen der einmaligen Eroberung mit Waffengewalt durch ein überlegenes Volk vollzogen — abgesehen natürlich von der Eroberung einzelner Städte — sondern in Form einer langsamen Verschmelzung der neu einwandernden Stämme mit den alten Bewohnern. Sie ist nichts als eine der sich vielfach wiederholenden Episoden in dem fortwährenden kleinen Krieg zwischen Nomaden und Bauern, in welchen die Einzelgeschichte aller Länder des Orients besteht, welche an eine Steppe grenzen. Die Tell ʿAmarna-Briefe beleuchten uns diese Vorgänge. Zu ihrer Hilfe und als ihre Söldner haben die kanaanäischen Fürsten die Chabiri und andre Beduinen ins Land gerufen. Nachher werden sie die unruhigen Geister nicht mehr los. Immer neue Scharen rücken nach, sie lassen sich im Lande nieder, fangen an, auf eigene Faust und für eigene Rechnung zu bekämpfen den, der sich ihnen in den Weg stellen will. Mit dem Volk im Land ergibt sich schliesslich aus den vielen Verkehrsbeziehungen das Connubium, beide verschmelzen zu einem Volk. Dabei musste die verhältnismässig kleine Zahl der Israeliten naturgemäss der Rasse nach von den Kanaanitern aufgesogen werden. Auf die Abstammung betrachtet, verdient das Produkt der Mischung, das israelitische Volk, eigentlich den Namen Kanaaniter. Auch hinsichtlich der Kultur waren in allen Stücken die Kanaaniter die Gebenden, die Israeliten die Empfangenden, ganz wie dies Dt 6 10 f. mit naiver Freude erzählt ist. Die Arbeit des Ackerbaus, die Aufgaben des Städtelebens, Handwerk und Kunst, Handel und Kriegführung lernten die Israeliten von den Kanaanitern, die alten heiligen Orte wurden bald auch israelitische Heiligtümer, ja mit dem Baʿal der Kanaaniter ist der Jahwe Israels verschmolzen. Ein gewisser Stillstand, ja Rückschritt in der Entwicklung des Landes war zunächst unvermeidlich. Die neuen Ansiedler mussten erst selber in die kanaanitische Kultur hineinwachsen.

2. Die Einwanderung Israels fällt in eine Periode relativer Unabhängigkeit Syriens. Die ägyptische Herrschaft war im Verfall. Nur so war die Entstehung des israelitischen Königtums möglich. *Wie* dasselbe entstand, ist hier nicht zu schildern. *Dass* ein solches zuwege kam, war von höchster Bedeutung für die Kulturentwicklung. Denn in jenen Zeiten sind es nicht die Bedürfnisse der grossen Masse, die die Einfuhr fremder Kulturerzeugnisse

und die Fortbildung der heimischen Kultur fördern, sondern die Neigungen der herrschenden Klassen und vor allem der Fürsten. Ein Salomo aber war ein prachtliebender Herrscher, der es an seinem Hofe den grossen Königen nachmachen wollte.

Auf welchem Wege fremde Kultur ins Land kam, wo die israelitische bei ihrer Entwicklung Anlehnung suchte, das hing in hohem Grade von den jeweiligen politischen Verhältnissen ab. Dass Aegypten seine Oberhoheit wieder faktisch betätigte, zeigt der Zug des Pharao gegen Gezer und das Eingreifen Scheschonks bei Teilung des Reichs.

Das hinderte aber die enge Verbindung mit Tyrus nicht. Ob sie unter Salomo eine ganz freiwillige war, kann dahingestellt bleiben; der Bau seiner Burg durch phönizische Handwerker, die Herstellung der Bronzesachen durch einen tyrischen Künstler, die gemeinsamen Handelsfahrten nach Ophir zeigen in Kunst, Industrie und Handel völlige Abhängigkeit von Phönizien. Besonders die benachbarten Stämme des Nordens, Issachar, Sebulon, Naphtali scheinen sich mehr an Phönizien als an ihre Volksgenossen angeschlossen zu haben (Gen 49 $_{14}$ f.). Das setzte sich im Nordreich fort, wo man seit Omri an Tyrus, an das man sich anschloss, ein Gegengewicht gegen Damaskus erblickte. Der stärkere Teil war dabei Tyrus; dass Ahab eine tyrische Prinzessin zur Frau hatte, war nur eine milde Form von Abhängigkeit, die auch darin ihren Ausdruck fand, dass Ahab den Gott seines Schutzherrn, den Melkart von Tyrus, als Ba'al in seinem Reich verehrte. Noch eine andere schlimme Folge zeigte sich hier wie unter Salomo: was von aussen durch den Handel hereinkam, musste bezahlt werden. Die Produktion des Landes aber gab keinen grossen Ueberschuss. Je mehr deshalb die Bedürfnisse von Beamten und Besitzenden stiegen, desto mehr verarmte das Volk, aus dem die Mittel hiezu herausgepresst wurden.

An einer Reaktion gegen diese fremde, ja überhaupt gegen alle Kultur fehlte es deshalb nicht. Sie ging von seiten der Vertreter der Jahwereligion aus; war es doch von Anfang an zu sehen, wie die reineren Ideen des Jahwismus unter diesem Einströmen fremder Kultur und fremden Geistes litten. Sowohl die Rekhabiten, als die Nasiräer sind Sekten und stellen das religiöse Moment in den Vordergrund; die Kulturfeindschaft der letzteren zeigt sich in der Verwerfung des Weins (Jdc 13 $_{4-7}$), erstere gingen noch weiter (s. § 70). Bei dem Kampf eines Elia und Elisa gegen phönizisches Wesen und bei noch manchen anderen Propheten mögen freilich auch politische Beweggründe mit hereinspielen. Aber schliesslich konnten alle miteinander wohl den Jahwismus retten, aber das Rad der Zeit nicht aufhalten.

Auf Tyrus folgt Damaskus, dessen Vasall Ahab schon vor 854 (Schlacht von Karkar) geworden ist. Die fast fortwährenden Kämpfe hinderten lebhaften Handelsverkehr nicht. Was die Aramäer den von ihnen besetzten Ländern brachten, war in der Hauptsache ihre Sprache. Eine eigene aramäische Kultur gab es nicht, weil es nie einen entsprechend grossen und dauernden aramäischen Staat gab. So hatte Damaskus eine Mischkultur, in

der immerhin neben der kanaanäisch-babylonischen Grundlage das hetitische Element sich verhältnismässig stark geltend machen mochte. An Einzelheiten erfahren wir, dass König Ahas in Damaskus das Modell für einen neuen Altar des Jerusalemer Tempels holte (II Reg 16 10 ff.). Vielleicht hat er dort auch die Sonnenuhr kennen gelernt (II Reg 20 9—11), die natürlich babylonische Erfindung ist (vgl. HERODOT II 109). Für das Eindringen der aramäischen Sprache vgl. II Reg 18 26, wo die Kenntnis derselben für die Zeit Hiskias bei den Gebildeten, aber nicht beim Volk von Jerusalem vorausgesetzt wird.

Seit der Eroberung von Damaskus durch Tiglatpileser i. J. 732 spielte Assyrien die Hauptrolle in Syrien, und Juda geriet in vollständiges Untertanenverhältnis. Es war nur folgerichtig, wenn unter Manasse der Kultus der assyrischen Götter, „des ganzen Himmelsheeres", in den Tempel zu Jerusalem eingeführt wurde. Damit wurden natürlich auch die alte und längst bekannte babylonische „Lehre" und Mythologie wieder neu belebt, und gewiss auch noch manche andere Elemente des babylonisch-assyrischen Lebens. Hier fehlen uns freilich die Nachrichten, dies im einzelnen aufzuzeigen.

Die Wirkung dieses reichen Einströmens der orientalischen Kultur war bedeutend. Der geistige Horizont des Volkes erweiterte sich; man lernte die grosse Völkerwelt und die Triebfedern, welche ihre Bewegungen regierten, kennen und damit immer mehr die alles beherrschende Weltanschauung verstehen und im Einzelfall anwenden. Mit einem Wort, man lernte sich an der grossen geistigen Arbeit des Orients beteiligen. Welche reiche Förderung die Jahwereligion daraus zog, ist hier nicht darzulegen. Aus den Berichten jener Zeiten treten uns vorzüglich die Schattenseiten dieser Umwälzung entgegen: die alte Einfachheit der Sitten verschwand; die Grossen und Reichen ahmten dem Luxus der Könige nach. Und das war kein Segen; denn mit der alten Sitte fiel die alte soziale Einheit. Schroff standen sich jetzt arm und reich, hoch und niedrig gegenüber (s. oben und § 27).

3. Dass Israel beim Untergang des Staates seine Sonderexistenz rettete, verdankte es in erster Linie der Kraft des religiösen Gedankens, die in ihm lebte. Es war nur möglich, weil man den Deportierten in Babylonien in ausgedehntem Masse die Selbstverwaltung nach ihren eigenen Gesetzen überliess.

Trotzdem kann man sich die Wirkungen der Deportation kaum gross genug vorstellen. Das Volk Israel war untergegangen, die Religionsgemeinde der Juden kehrte zurück. Einen Staat Juda gab es nicht mehr, nur noch Stadt und Bezirk von Jerusalem unter einem königlichen Beamten. Nach einigen vergeblichen Versuchen, es zu ändern, fand man sich schliesslich darein.

In anderer Weise als im Altertum stand nunmehr die Religion im beherrschenden Mittelpunkt. Einst war es ganz selbstverständlich gewesen, dass alle Ordnungen des irdischen Lebens sich nach denen des Himmels richteten (§ 34); die bürgerlichen Einrichtungen erscheinen als natürlicher Ausfluss der religiösen Vorstellungen; die Uebereinstimmung zwischen Volksglauben

und Volkssitte ist einfach von Anfang an da, man braucht sie nicht künstlich herzustellen. Anders in der neuen Judengemeinde. Die Volkssitte und die religiösen Vorstellungen der geistigen Führer des Volks waren gegen Ende der Königszeit allmählich weit auseinandergegangen; zwischen dem bürgerlichen Leben und den kultischen Einrichtungen einerseits und den Forderungen der hoch entwickelten religiösen Ideen andererseits klaffte ein tiefer Riss. Jetzt nach der Rückkehr galt es, wieder beides in Einklang zu bringen und nicht etwa bloss die gottesdienstlichen Formen, sondern die ganze Kultur künstlich nach den giltigen religiösen Gedanken umzumodeln, die religiösen Gesetze mit Scharfsinn, ja Spitzfindigkeit auf allen Gebieten des bürgerlichen Lebens anzuwenden und durchzuführen.

Ein Dreifaches hauptsächlich war die Folge davon: Einmal die ausserordentliche Einseitigkeit der jüdischen Kultur. Allgemeines Bildungsideal wurde: im Gesetz theoretisch und praktisch gebildet zu sein. Darin lag die Beschränktheit, aber auch die Kraft des Judentums; an diesem jüdischen Gesetzeseifer ist der Ansturm der römischen Waffengewalt und der griechischen Geistesmacht zerschellt. — Sodann die Veräusserlichung der Religion. Religion war Gesetz, aber nicht das Sittengesetz in seiner erhabenen Grösse, sondern als Summe von kleinlichen Satzungen. Gehorsam gegen dieses Gesetz machte den frommen Juden. Dass als eine Art Reaktion dagegen bei denen, die hier nicht die Befriedigung des Herzens fanden, die Religion zu einer Art Philosophie, der ‚Weisheit', wurde (vgl. z. B. das Buch Kohelet), oder bei anderen an Gefühlstiefe und Innerlichkeit gewann (vgl. viele Psalmen), war die Folge des mehr und mehr auch auf diesem Gebiet aufkommenden Individualismus, bestätigt aber nur die Tatsache der allgemeinen Veräusserlichung der Frömmigkeit. — Endlich drittens die Exklusivität des Judentums, die sich rasch entwickelte, das bewusste Sich-Abschliessen gegen jedes Eindringen fremden Geistes, fremder Kultur.

4. Aber alle Exklusivität hat nicht hindern können, dass auch fernerhin die Entwicklung der jüdischen Kultur unter dem Einfluss der so verachteten Heidenvölker sich vollzog. Nicht zum mindesten war das gerade auf dem am ängstlichsten gehüteten Gebiet der Religion der Fall, wo sich der Sauerteig babylonischer Lehre und Mythologie nie ausfegen liess, ja durch Vermittlung des Judentums sogar in das Christentum eindrang. Ebenso war es auf den übrigen Gebieten des öffentlichen und privaten Lebens. Man musste Masse, Münzen, Zeitrechnung Babyloniens annehmen; und was die Juden sonst inmitten der hochgebildeten babylonischen Bevölkerung gelernt, blieb ihr geistiges Eigentum auch nach der Rückkehr.

Judäa wurde dann eine persische Provinz. Es ist erklärlich, dass besonders in den Dingen des Staats- und Rechtslebens diese Abhängigkeit hervortrat: die Verwaltung war persisch, es wurde nach den Regierungsjahren persischer Könige gerechnet, persisches Geld (Dariken) war im allgemeinen Umlauf (I Chr 29 7), persische Worte fanden Aufnahme in die Sprache.

Durch Alexander d. Gr. wurde Syrien in den Umkreis seines Weltreichs

und damit in den Bereich der hellenischen Kultur hineingezogen. Leistete auch der religiöse Eifer auf dem Gebiet des Kultus erfolgreichen Widerstand, so fanden sonst die hellenistischen Kulturbestrebungen in den massgebenden Kreisen des Volks mächtige Förderung. Auch hier hat sich der Hellenismus als eine Kulturmacht, die sich auf alle Lebensgebiete erstreckt, bewiesen. „Die Organisation der Staatsverfassung, Rechtspflege und Verwaltung, öffentliche Einrichtungen, Kunst und Wissenschaft, Handel und Industrie, die Gewohnheiten des täglichen Lebens bis herab auf Mode und Putz: alles hat er eigentümlich gestaltet und damit dem ganzen Leben den Stempel des griechischen Geistes aufgeprägt" (Schürer).

Trotzdem hat schliesslich die jüdische Exklusivität in gewissem Sinn den Sieg behalten. Die Reaktion des Nationalen ist nicht ausgeblieben, und der ganze Hellenismus auf jüdischem Boden war nicht viel mehr als ein Firnis; die Juden sind auch unter seiner Herrschaft und für alle Folgezeit Juden geblieben.

Zweiter Teil.

Privataltertümer.

Kap. I.

Nahrung, Kleidung und Wohnung.

§ 15. Die Nahrung.

Die Nahrung der alten Israeliten war sehr einfach und bescheiden. Brot und als Zukost Früchte und Gemüse waren die tägliche Nahrung, Fleisch die Festtagsspeise für arm und reich. Nicht anders leben noch heute die Fellachen Syriens. Durch Handel beschaffte Produkte anderer Länder kommen bei den alten Israeliten so gut wie gar nicht in Betracht.

1. Die primitivste Art das Getreide geniessbar zu machen, war das Rösten der Körner, ein Gebrauch, der sich allezeit erhalten hat, auch wo man längst zu mahlen und zu backen verstand. Noch heute ist dies in der Ernte (vgl. Ruth 2_{14} Lev 23_{14}) eine beliebte Speise: man röstet die vollen Aehren an einem kleinen Feuer, zerreibt sie mit der Hand und blässt die Spreu weg. Bei den Hebräern wurden diese Sangen (*kâli*) das ganze Jahr gegessen; für den Reisenden bildeten sie einen bequem mitzuführenden Proviant (I Sam 17_{17} 25_{18} II Sam 17_{28}).

Das Brot wurde aus Weizenmehl gebacken; Gerstenbrot war selten (Jdc 7_{13} II Reg 4_{42} Ez 4_{9} Joh $6_{9\ 13}$) und galt wie bei den Römern und Griechen und noch jetzt im Orient als geringwertig. Die Zubereitung des Brotes ist bis heute im Orient unverändert geblieben. Tag für Tag wird der Bedarf an Brot frisch gebacken und das Mehl dazu frisch gemahlen; noch vor Sonnenaufgang (vgl. Prov 31_{15}) ertönt in einem arabischen Dorf vor jedem Haus das widerwärtige Geräusch der Handmühlen.

Das Zerkleinern des Getreides geschah von alters her auf dreierlei Weise, mit Mörser, mit Reibstein und mit Mühle. Das Zerstossen im Mörser (*medôkhâ* Nu 11_{8}; *makhtêsch* Prov 27_{22}), einem grossen harten Stein (Basalt, Granit) mit halbkugelförmiger Höhlung, gab natürlich nur grobes Mehl. Es blieb neben dem Mahlen nur bei der ganz frischen Frucht, die zum Mahlen noch zu weich ist, in Uebung (Lev $2_{14\ 16}$ *geres?*), sowie für die Herstellung groben Schrots. Für letzteren Zweck kochte man erst die Weizenkörner (um den Stärkegehalt zu vermindern), und trocknete sie dann in der Sonne

(II Sam 17 19). Dann wurden diese *riphôt* (II Sam 17 19 Prov 27 22) im Mörser grob zerstossen (Prov 27 22). Dieser Schrot (*'arîsâ* Num 15 20 Ez 44 30 Neh 10 38, heute *burġul* genannt) wurde nicht wie das Mehl jeden Tag frisch hergestellt, sondern in grossen Quantitäten, etwa für das ganze Jahr auf einmal; daher werden hievon im Unterschied vom Mehl die ‚Erstlinge' Jahwe gegeben (Nu 15 20 Ez 44 30 Neh 10 38). Man bereitete daraus Kuchen (Nu 15 20) und kochte es zu einer Art Mus (wie heute noch, statt Reis).



Abb. 18. Korn zerreibende Dienerin (ägyptisch).

Eben so alt wie das Zerstossen ist das Z e r r e i b e n mit Steinen, das ein feineres Mehl ergab. Wir kennen es aus Abbildungen der Aegypter (s. Abb. 18) und aus den bei allen Ausgrabungen zahlreich gefundenen Reibern. Abb. 19 zeigt uns einen solchen aus Megiddo im Gebrauch: eine flache, leicht aufgebogene Basaltplatte mit länglichem, oben abgerundetem Reibstein.

Die H a n d m ü h l e (*rêchajim*, *ṭ'echôn*) ist in Palästina älter als in Aegypten; vielleicht hängt damit zusammen, dass schon frühe syrisches Mehl in Aegypten eingeführt wurde. Die alte Form (Abb. 20) hat ungleich grosse Steine; der untere feststehende grössere



Abb. 19. Getreidereiber aus Megiddo im Gebrauch.

hat in der Mitte eine Höhlung, in welche der Zapfen des oberen beweglichen Steines (*rekhebh* ‚der Wagen' Jdc 9 53 Dt 24 6) hineinpasste. Bei der modernen Handmühle (Abb. 21 a) ist der untere Stein (b) gewölbt, der obere (c) ausgehöhlt. Die schwere Arbeit des Mahlens fiel den Weibern und Sklavinnen zu (Ex 11 5 Jes 47 2 Matth 24 41), auch wohl Gefangenen und Sklaven (Jdc 16 21 Thren 5 13). Erst in späterer Zeit hatten die Juden Mühlen, die von Eseln getrieben wurden (μύλος ὀνικός Matth 18 6).



Abb. 20. Alte Handmühle aus Gezer.

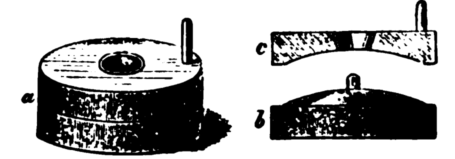


Abb. 21. Moderne Hausmühle.

Das Mehl (*kemach*; feines Weizenmehl *sôlet*) wurde in einer steinernen oder irdenen Backschüssel (*misch'eret* Ex 7 28) mit Wasser zum Brotteig (*bâṣêk*) geknetet, gesalzen (Lev 2 13) und mit Sauerteig (*se'ôr*) gesäuert. Das Säuern unterblieb vielfach, so wenn man Eile hatte (Ex 12 34 39 Gen 19 3 I Sam 28 24 u. a.), am ‚Fest der ungesäuerten Brote' (Ex 12 15 ff. u. a.) und bei den Broten für das Opfer (Ex 23 18 Lev 2 11 u. a.). Dieser Gebrauch des ungesäuerten Brotes ist ein Rest der alten Nomadensitte; die Beduinen essen meist ungesäuertes Brot. Noch den späteren Juden galt der Sauerteig als unrein (Ex 23 18 Matth 16 6–12 Gal 5 9 I Kor 5 7). — Aus dem Teig wurden mit der Hand dünne, runde, fladen- oder scheibenartige Brotkuchen (*'uggâ, kikkar lechem*) geformt.

Die einfachste Art des Backens, die noch heute bei den Beduinen geübt wird, ist folgende: man breitet kleine Steine im Kreise aus und zündet über ihnen ein Feuer an. Sind sie hinreichend erhitzt, so wird das Feuer weggeräumt, der Teig auf die heissen Steine gelegt, mit glühender Asche bedeckt und so rasch gebacken. Solches Brot heisst im A. T. *'uggath reṣâphîm*, ‚auf Glühsteinen gebackener Fladen' (I Reg 19 6)[1]. Daneben sind bei den Hebräern wie bei den Beduinen und Fellachen im Libanon eiserne Platten (*machabhath* Lev 2 5 I Chr 9 31 u. a.) im Gebrauch, die auf drei Steinen ruhen und durch ein Feuer unter ihnen erhitzt werden (s. Abb. 22).

Die eigentlichen Backöfen (hebr. *tannûr*) sind nach den bei den Ausgra-

[1] Ebenso beschreibt EPIPHANIUS (DE LAGARDE, Symmicta II 188) das Backen der *'uggôth* und erklärt die Uebersetzung der LXX (ἐγκρυφίαι) vom ‚Verborgen sein' (κρύπτεσθαι) der Kuchen unter der Asche. Vgl. die Wiedergabe in der Vulgata mit ‚panis subcinerarius'. BURCKHARDT, Bemerkungen 46.

bungen gemachten Funden durch alle Zeiten fast ganz dieselben geblieben und gleichen dem *ṭâbûn* der heutigen Fellachen: eine runde Wölbung aus



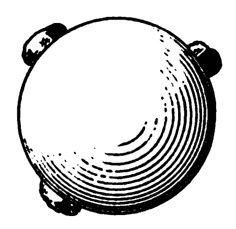


Abb. 22 und 23. Platte zum Backen.

dickem Ton wie eine grosse umgekehrte Schüssel, über kleine Steine gestülpt, oben eine Oeffnung mit Deckel (Abb. 24 und 25). Auf der Schüssel wird Mist angezündet; wenn Schüssel und Kieselsteine heiss sind, werden die

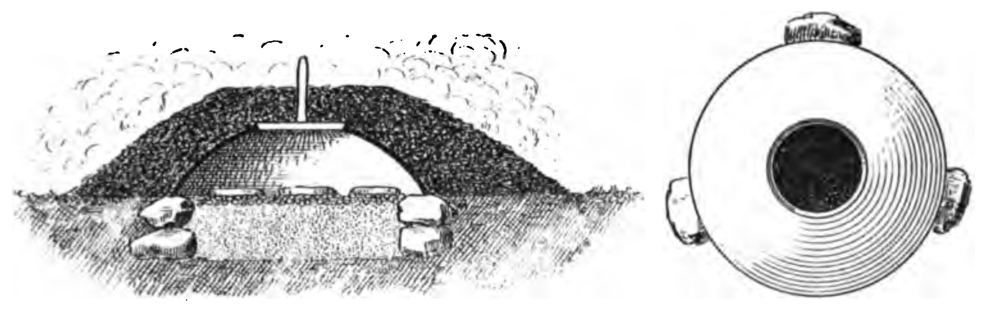


Abb. 24 und 25. Moderner Backofen (*ṭâbûn*).

Brotfladen auf die Steine gelegt; sie sind in wenigen Minuten fertig gebacken. Die glühende Asche wird dann wieder über die Schüssel gedeckt, so dass der Ofen stets warm bleibt. Dem ägyptischen Ofen, wie er uns z. B. im Grabe Ramses III abgebildet ist, entspricht die im Norden des Landes (Libanon) übliche Ofenform, *tannûr* (Abb. 26 und 27), ein nach oben sich verjüngender Lehmzylinder. Die Aegypter bucken, während im Innern das Feuer brannte,

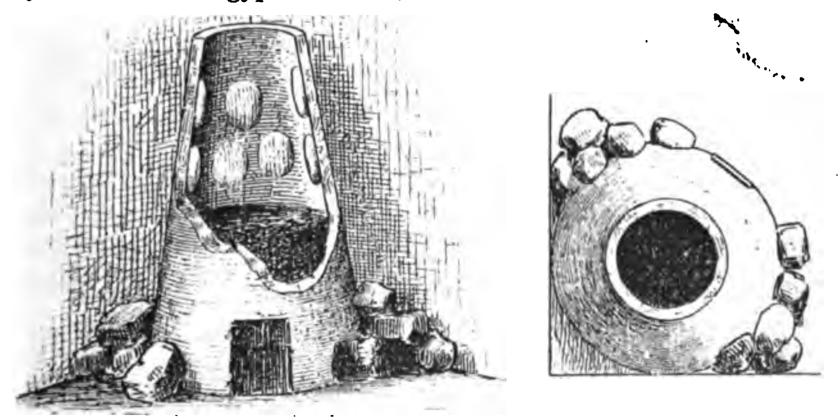


Abb. 26 und 27. Moderner Backofen (*tannûr*).

die Brote an der Aussenwand; heute klebt man sie, wenn das Feuer ausgebrannt ist, an die Innenwand oder legt sie auf eine Platte über dem Feuer (s. Abb. 22—27). Diese Oefen stehen nicht in einem Raum des Wohnhauses selbst — das ist wegen des Rauches unmöglich —, sondern in besonderen kleinen Stein- oder Lehmhütten beim Haus oder vor dem Dorf draussen. Das wird stets so gewesen sein.

Die so bereiteten Brotfladen bilden, wenigstens so lange sie ganz frisch sind, ein gar nicht übel schmeckendes Gebäck. Sie werden nicht mit dem Messer zerschnitten, sondern mit der Hand gebrochen (vgl. Jes 58 7 u. o.).

2. Die Zukost zum Brot gewährten die verschiedenen Früchte und Gemüse. Obenan stehen heute und schon im Altertum die Oliven, die in Salzwasser gelegt sich lange halten. Trauben, Feigen und Datteln wurden sowohl frisch als getrocknet genossen. Getrocknetes Obst wurde zu einer festen Masse in Kuchenform zusammengepresst; so war es bequem aufzubewahren und zu transportieren: *'ᵃschîschâ* Rosinenkuchen Hos 3 1 II Sam 6 19 I Chr 16 3; *ṣimmûḳîm* Rosinenkuchen I Sam 25 18 30 12, *dᵉbhêlâ* Feigenkuchen I Sam 30 12 II Reg 20 7 Jes 38 21 II Chr 12 40, *ḳajiṣ* Obstkuchen, vielleicht Dattelkuchen (II Sam 16 12). Damit ist die heutige Behandlung der Aprikosen in der Gegend von Damaskus zu vergleichen: die Früchte werden getrocknet, zu einer Masse verstampft und ganz dünne, rotbraune Tafeln (*kamreddîn* genannt) daraus geformt, die sich wie Leder aufrollen lassen. Von den Gemüsen sind in erster Linie Linsen und Bohnen zu nennen (Gen 25 29 ff. II Sam 17 28), welche bis heute in der Ernährung des Volks einen wichtigen Platz einnehmen; gelegentlich wurde und wird ihr Mehl dem Brot beigemischt (vgl. Ez 4 9). Alle Gurkenarten (Gurke, Melone) sind stets ausserordentlich beliebt gewesen (Jes 1 8 II Reg 4 3 9); Brot und Gurken oder ein Stück Melone bildet durch Monate fast die einzige Nahrung der niederen Klassen in den Städten. Zwiebel, Lauch und Knoblauch war unentbehrliche Würze des Mahls und Zukost zum Brot (Num 11 5). Der Spott der Griechen und Römer über die ‚stinkenden' Juden (Ammian. Marcell. 22 5) zeigt, dass sie dieser ihrer Liebhaberei allezeit getreu geblieben sind.

3. Die Milch von Kuh, Schaf und Ziege, und das aus ihr gewonnene Fett tritt beim Beduinen an Stelle der Früchte als Hauptnahrungsmittel, bildet sie doch für ihn in manchen Gegenden zeitenweise fast die einzige Speise. Vielfach schätzt er das seltene Wasser, das sein Vieh notwendig braucht, für kostbarer als die Milch, die er im Ueberfluss hat, und bietet dem Wasser heischenden Gast die Milchschale (Jdc 4 19). Selbstverständlich hat die Milch auch in denjenigen Landesteilen Palästinas, wo die Viehzucht überwiegende Beschäftigung war, stets in der Ernährung die Hauptrolle gespielt[1]. Anders beim

[1] Der Ausdruck „Land wo Milch und Honig fliesst" hat mit der Milch- und Honigproduktion Palästinas so wenig zu tun, wie Nektar und Ambrosia mit Griechenlands Erzeugnissen. Er entstammt auch nicht dem Beduinengeschmack, als ob diese im Milch- und Honigessen die grössten Genüsse des Lebens erblickten. Er bezeichnet das Land als Idealland; Milch und Honig sind Götterspeise, wie Nektar und Ambrosia, die

Bauern, wenigstens wenn wir vom heutigen Fellachen zurückschliessen dürfen. Dieser hat nur im Frühjahr Milch in reichlicherem Masse und verwendet davon den grössten Teil zur Bereitung von Butter und Käse. Als Getränke diente die dünnflüssige Milch (*châlâbh*) und zwar meist saure Milch (s. u.), welche den Durst vorzüglich löscht. Im Unterschied hievon bezeichnet *chem'â* die dicke Milch, den Rahm sowohl als auch die Butter, wenigstens hat die hebräische Sprache kein besonderes Wort für Butter.

Beduinen und Bauern verbrauchen sehr viel Butter, oder richtiger Schmalz, denn die Butter wird, um haltbarer zu sein, ausgekocht. Bei der Butterbereitung wird heute die ganze süsse Milch, nicht nur der Rahm, in einem Ziegenfell hin und hergestossen und mit den Fäusten bearbeitet; ebenso vor alters (Prov 30$_{33}$). Die sich abscheidende Sauermilch wird getrunken. Die Butter ist für den Beduinen der Ersatz für das fehlende Oel (vgl. Strabo XVI 781), der Bauer braucht sie neben dem Olivenöl in der Küche (s. u.) Die Herstellung von Käse (*gebhînâ* Hi 10$_{10}$) ist noch heute sehr einfach: die geronnene Milch wird geseit, die Masse (der Quark) mit Salz vermischt, zu handgrossen Scheiben geknetet und an der Luft getrocknet[1].

4. F l e i s c h war in alter Zeit selten; ein Tier der Herde wurde nur an den Festen, bei frohen Familienereignissen, für vornehme Gäste (Gen 18$_{7}$ II Sam 12$_{4}$) geschlachtet. Jedes Schlachten war zugleich ein Opfern, und das Blut eines jeden Tieres war der Gottheit geweiht und für den Menschen verboten. An der Tafel des Königs gab es natürlich alle Tage Fleisch (I Reg 5$_{3}$), die Grossen und Reichen ahmten es bald nach (Am 6$_{4}$). Schaf- und Ziegenfleisch war das gewöhnliche Fleisch (Jdc 6$_{19}$ I Sam 16$_{20}$ 25$_{11}$ $_{18}$ II Sam 12$_{4}$ u. a.); doch wusste man den Wert eines Mastkalbes oder eines schönen Ochsen recht wohl zu würdigen (Gen 18$_{7}$ I Sam 14$_{32}$ 28$_{24}$ Jes 1$_{11}$ u. a.).

In alter Zeit wurde das Fleisch, wie es scheint, gekocht (Ex 23$_{19}$ Ez 24$_{3}$ff. Lev 6$_{21}$ II Chr 35$_{13}$); es kam auch gekocht auf den Tisch Jahves (Jdc 6$_{19}$ I Sam 2$_{15}$ Ez 46$_{20}$), nur das Passahlamm wurde gebraten. Doch ass gewiss schon frühe mancher wie die bösen Buben Elis (I Sam 2$_{15}$) lieber gebratenes Fleisch. Später wurde das Braten Sitte. Das bei den Arabern übliche Kochen der Lämmer und Böckchen in (saurer) Milch wird

---

Milch gehört zur Sonne, der Honig zum Mond; vgl. die Namen „Milchquelle" (*neba' el-leben*) und „Honigquelle" (*neba' el-'asal*) für die beiden Hauptquellen des Hundsflusses. Darum isst der „Messias", der Bringer einer neuen Zeit, Milch und Honig (Jes 7$_{15}$ $_{22}$), ebenso tut man im Paradies und im Götterhimmel (vgl. ZIMMERN in KAT^{3} 526 u. 599, A.JEREMIAS, BNT 31 und 47). Das Wasser der Lebensquelle ist weisser als Milch und süsser als Honig (WÜNSCHE, Ex oriente Lux I 130). Das Gegenstück dazu ist die Unterwelt, „wo Erde ihre Nahrung, ihre Speise Lehm ist", wie es in der Höllenfahrt der Istar heisst, vgl. den Fluch über die Schlange: „Dreck sollst du fressen dein Leben lang" (Gen 3$_{14}$; Jes 1$_{10}$ s. WINCKLER, Kritische Schriften II 397).

[1] Ob mit *schephôt bâkâr* (II Sam 17$_{29}$, nach den hebräischen Auslegern ‚Kuhkäse') und *charisê châlâbh* (I Sam 17$_{18}$ Käseschnitten) besondere Sorten von Käse bezeichnet werden sollen, lässt sich nicht entscheiden.

für die alten Hebräer durch das Verbot, das Böckchen nicht in der Milch seiner Mutter zu kochen, bezeugt (Ex 23 19). Das Braten geschah an der offenen Glut. Wildpret war beliebt; es durfte auf der königlichen Tafel nicht fehlen (I Reg 5 3). Von Geflügel wurde die Taube gegessen; die Bedeutung der *barbûrîm* (I Reg 5 3; der Ueberlieferung nach ‚Geflügel') ist nicht sicher. Ueber ‚reine' und ‚unreine' Tiere s. § 81.

5. Der Orientale ist zu allen Zeiten ein grosser Freund von Leckerbissen jeder Art, namentlich von Süssigkeiten, gewesen. Das beweisen unter anderem die zahlreichen Kuchenarten, die im A. T. erwähnt sind. Dem geehrten Gast werden Semmeln aus feinem Weizenmehl (*ṣôlet*) vorgesetzt (Gen 18 6). Man buck Rosinenkuchen (*'aschîschâ* Hos 3 1 II Sam 6 19), Honigsemmel (Ex 16 31), Oelkuchen (Num 11 8 Ex 29 2 u. ö.). Die Rolle, die sie im Opfer spielten (Jer 7 18 Lev 2) setzt grosse Beliebtheit im Volk voraus. Eine genaue Beschreibung der Herstellung und Zusammensetzung dieser Kuchen wird nirgends gegeben; die Namen zeigen, dass es sich um die Verwendung von Früchten, Honig, auch wohl Milch und Käse handelte, während die Eier den alten Hebräern fehlten. Die meisten Kuchen wurden jedenfalls irgendwie mit Oel bereitet, sei es dass der Teig selbst mit Oel durchmengt, oder der Kuchen in Oel gebacken, oder dass der fertige Fladen mit Oel bestrichen wurde (Lev 2 1—7 6 14 7 12 u. a.).

Zum Versüssen dieser Kuchen diente der Honig (*debhasch*), der auch für sich allein gerne gegessen wurde (I Sam 14 27 II Sam 17 29 Jdc 14 8 Jer 41 8 Prov 24 13 u. a.). Bienenzucht wird im A. T. nicht erwähnt, es handelt sich also um den Honig wilder Bienen (Dt 32 13 Jdc 14 8 I Sam 14 25 f. Mtth 3 4 Mrc 1 6). Der von selbst aus den Waben fliessende Honig (*nophet ṣûphîm* Ps 19 11 Prov 16 24) ist besonders geschätzt. Der Honig Palästinas ist sehr aromatisch. Josephus lobt ausdrücklich den Dattelhonig von Jericho (Bell. Jud. IV 8 3); man darf die Bereitung von Früchtehonig wohl auch schon für ältere Zeit annehmen. Er wird namentlich da gemeint sein, wo der Honig als spezifisches Landesprodukt und Ausfuhrartikel von Palästina erscheint (Gen 43 11 Ez 27 17). Heute wird solcher *dibs* vor allem aus Traubensaft eingekocht (100 kg Trauben geben ca. 20 kg Honig).

6. Nicht die gleiche Bedeutung als Nahrungsmittel hatten die Fische, von denen in alter Zeit im A. T. nicht sehr viel die Rede ist (Num 11 4 f. Jer 16 16 Ez 47 10). Sie waren zunächst eine Zukost für die Aermeren (wie in Aegypten) und jedenfalls nur für die Anwohner der fischreichen Gewässer. Erst später, namentlich nach dem Exil, spielten sie eine grössere Rolle (s. u.).

Endlich sind als eine Speise der Armen noch die Heuschrecken genannt (Lev 11 22 Matth 3 4 Marc 1 6). Die heutigen Beduinen Arabiens, auch des Ostjordanlandes, essen viel Heuschrecken, sowohl geröstet als gekocht oder zu Mehl vermahlen und zu Kuchen verbacken. In Arabien werden sie auf dem Markte verkauft. Sie sollen gar nicht übel schmecken. Bei den Israeliten ist auch diese Sitte ein Rest alter Gewohnheit aus dem Nomadenleben.

7. Als Gewürze für die schmackhafte Zubereitung der Speisen kommt vor allem das unentbehrliche Salz (*melach*) in Betracht (Hi 6 6). ‚Das Salz eines Mannes essen' war soviel als ‚sein Brot essen' (Ezr 4 14); Salz essen mit Einem (als Bild eines gemeinsamen Mahles) hiess Freundschaft mit ihm schliessen, und solcher ‚Salzbund' galt als unverbrüchlich (Num 18 19 II Chr 13 5 vgl Lev 2 13). Noch jetzt betrachten die Araber denjenigen, der mit ihnen Brot oder Salz gegessen hat, als ihren Gastfreund und Schützling. Selbstverständlich mussten auch alle Speisen, die auf den Tisch der Gottheit kamen, gesalzen sein (Lev 2 13). So wurde das Salz zu einem sehr wichtigen Opfergegenstand (Ezr 6 9 7 22; Josephus Ant. XII 140), zu dessen Aufbewahrung sich im zweiten Tempel eine besondere Salzkammer befand. — Das Salz gewann man aus Lachen am Toten Meer, in denen die Sole verdunstete Ez 47 11 Seph 2 9), oder vom Dschebel Usdum (S. 18). Nur dieses ‚Sodomitische Salz' durfte später beim Opfer gebraucht werden.

Andere im Lande wachsende Gewürze waren der Coriander (*gad* Ex 16 31 Nu 11 7), der Kümmel (*kammôn* Jes 28 25), der Dill (*ḳezach* Jes 28 25 Mtth 23 23), die Minze (Mtth 23 23 Luc 11 42) und der Senf (Matth 13 31 f. 17 20). Von der Verwendung vom Ausland bezogener Gewürze bei den Speisen hören wir in der alten Zeit nichts; man verwandte die z. B. aus Arabien kommenden wohlriechenden Kräuter nur für Salben, Räucherwerk und für die Bereitung von Würzwein (s. u.).

Einen ausgedehnten Gebrauch beim Kochen fand das Oel und Schmalz (s. o.). Die heutige arabische Küche liebt ausserordentlich fette Speisen. alles muss in Oel schwimmen; frisches Brot in Oel getaucht gilt als Leckerbissen. Aehnlich scheint die hebräische Küche beschaffen gewesen zu sein (Ez 16 13 I Reg 5 25). Auch die Speisopfer waren mit Oel zubereitet (Lev 5 11 Num 5 15 sind Ausnahmen). Die Vorschriften hierüber zeigen uns die vielfache Verwendung des Oels beim Backwerk (s. o.).

8. Mit fortschreitender Kultur hat sich die einfache Küche der alten Israeliten verfeinert. Die häufige Erwähnung von verschiedenen Arten feinen Backwerks im Gesetz (Lev 2; s. o.) zeigt einen unverkennbaren Fortschritt in der Kochkunst. Das Mischen des Würzweines (s. u.) erscheint uns beinahe raffiniert. Durch die Einführung ganz neuer Nahrungsmittel von anderen Ländern erhielt der Tisch eine grosse Bereicherung, namentlich in hellenistischer Zeit. Wahrscheinlich aus Babylonien brachten die Juden die Hühner mit, deren Eier bald als gewöhnliche Speise erscheinen (Luc 11 12). Aus Aegypten kamen eingepöckelte Fische (ταρίχη), die dort einen Ausfuhrartikel bildeten. Auch die Juden lernten, Fische einzusalzen oder in Salzlake zu legen (vgl. die Stadt ‚Taricheai' am See Genezareth und die häufige Erwähnung der Salzlake in der Mischna). Der auswärtige Ursprung der Sitte erhellt schon aus den Namen. Weiter wurden in hellenistischer Zeit aus Aegypten eingeführt: ägyptisches Bier (ζῦθος), Senf, Kürbisse, Bohnen, Linsen; man kannte in Palästina babylonischen Brei, medisches Bier, bithy-

nischen Käse, ausländische Spargel, persische Nüsse u. dergl. mehr[1]).

9. In das Geschäft des Kochens teilten sich die männlichen und weiblichen Hausglieder. Den Frauen fiel die unangenehmere Hälfte zu:



Abb. 28. Kanaanitischer Getreidekrug aus Ta'anak.

Mahlen des Mehles, Backen des Brotes, Kochen der Gemüse, Bereitung von Butter und Käse u. s. w. (I Sam 8 13 Gen 18 6). Das Schlachten, das Kochen und Braten des Fleisches war Sache der Männer (Gen 18 7 I Sam 9 23 2 14 f.). Ebenso ist es noch heute bei den Beduinen und Fellachen. Doch verstand der Mann auch, sich ein Gemüse herzurichten (Gen 25 29). In grösseren Städten gab es eigene Bäcker (Hos 7 4).

10. Die Einrichtung einer hebräischen ‚Küche' war höchst einfach. Zu der Handmühle kam der tönerne Krug (*kad* κάδος cadus), in dem Frauen oder Mädchen das Wasser an der Quelle holten (Gen 24 11) und aufbewahrten. Auch Oel lagerte man in Krügen (*ṣappachat* I Reg 17 11 ff.). Für andere Flüssigkeiten (Wein, Milch) hatte man wie noch heute Schläuche aus Ziegenhaut (*chêmet* Gen 21 15 u. a.; *nô'd* Jdc 4 19 u. a., vgl. Matth 9 17), seltener hölzerne oder metallene Schalen. Getreide, Linsen, Bohnen u. dergl. verwahrte man in grossen Tonkrügen (s. Abb.). Für Früchte und Backwerk hatte man verschiedene Körbe (*dûd* Jer 24 2; *ṣal* Gen 40 17 u. a.; *ṭene'* Dt 26 2), deren Form wir nicht näher kennen. Die Töpfe zum Kochen des Fleisches waren teils irden, teils bronzen. Die Heiligtümer und so wohl auch die Häuser der Reichen waren mit solchen Geräten ziemlich reichlich

[1] Schürer, GJV II³ 38 f.

ausgestattet. Es werden eine ganze Reihe Töpfe, Schüsseln und Schalen aufgezählt: *sîr*, der gewöhnliche Kochtopf von nicht zu kleinem Umfang (vgl. II Reg 4 38 ff.), in dem man Wasser (Jer 1 13), Gemüse (II Reg 4 38 ff.), Fleisch (Ex 16 3 Mi 3 3) u. a. kochte, den man auch als Waschbecken benützen konnte (Ps 60 10); *kijjôr*, ebenfalls ein grosser metallener Kochtopf (I Sam 2 14), das Wort bezeichnet auch die Wasserbecken im Tempel (Ex 30 18 31 9 I Reg 7 38 u. a.); *pârûr* und *dûd*, anscheinend kleinere Kochtöpfe (Jdc 6 19 Num 11 8 I Sam 2 14 II Chr 35 13 Hi 41 12); *ṣallachat*, eine Schüssel, in der man kocht (II Chr 35 13) und aus der man bei Tisch isst (Prov 19 24 = 26 15; vgl. II Reg 21 13); *ṣappachat*, der kleine Krug für Wasser und Oel (I Sam 26 11 ff. 1 Reg 17 12); *saph*, die metallene Trinkschale (Zach 12 2) und Opferschale (Ex 12 22 I Reg 7 50); *kaph*, die Opferschale (Exod 25 29 I Reg 7 50); *mizrâḳ*, Metallschale zum Trinken (Am 6 6), meist als kultisches Gerät, Opferschale, genannt (Nu 7 13 ff. u. a.). Dreizinkige Gabeln (*mazlêg*) gebrauchte man nicht zum Essen, sondern um das Fleisch aus der Brühe zu heben (I Sam 2 13), ebenso die Messer (*ma'akelet*) nur zum Schlachten des Tiers und Zerlegen des Fleisches in der Küche (Gen 22 6 10).

11. Was die Getränke anlangt, so ist die Beschaffung des nötigen Trinkwassers jederzeit eine der wichtigsten Lebensfragen für die Bewohner von Palästina gewesen. Wohl ist Palästina im grossen und ganzen für orientalische Begriffe keineswegs ein quellen- und wasserarmes Land, allein die vorhandenen Quellen haben in alter Zeit so wenig wie heute ausgereicht. Die ummauerten Städte hatten ihre Quellen in der Regel nicht innerhalb der Mauern; für Jerusalem insbesondere vgl. S. 37. Deshalb ist schon von den Kanaanitern (Dt 6 11; die Anlage berühmter Brunnen wird auf die Erzväter zurückgeführt Gen 26 10 ff. u. a., Joh 4 6 12), und dann von den Israeliten viel Arbeit und Mühe auf Herstellung ausreichender Wasserwerke verwendet worden. Zu Haus und Hof gehörte eine Cisterne (II Sam 17 18 Jes 36 16 Jer 38 6 vgl. § 20). Der Seltenheit des Wassers entspricht die hohe Wertschätzung desselben bei den Orientalen alter und neuer Zeit (Sir 29 28 39 31). Ja das Wasser wird geradezu ein Handelsartikel, der nur um Geld zu kaufen ist (Num 20 17 19 21 22 Thren 5 4). Noch heute ist in den grossen Städten des Orients (Jerusalem, Damaskus u. a.) der Wasserhandel ein Geschäft, das viele Personen nährt. Dem Durstigen aber einen Trunk Wasser zu versagen, galt als ruchloser Geiz (Jes 32 6 Hi 22 7).

12. Sehr schnell haben sich die Israeliten in Kanaan an den Wein gewöhnt (*jajin*, poetisch *chemer;* neuer Weinmost: *'asîs* und *tîrôsch)*, eines der Hauptprodukte des Landes (Hos 2 10 14 17; Dt 6 11; 7 13; 8 8; und oft s. § 31). Vom fleissigen Weingenuss zeugen die zahlreichen Felsenkeltern (s. § 31) und nicht minder die vielen alttestamentlichen Lobpreisungen des Weinstocks und seiner Frucht sogar in religiösen Liedern. „Der Wein erfreuet des Menschen Herz", ja selbst die Götter (Ps 104 15 Jdc 9 13). Unentbehrlich beim frohen Mahl des Israeliten (I Sam 1 9 18 u. ö.) darf er auch auf Gottes Tisch als Trankopfer nicht fehlen; nur die Rekhabiten und Nasiräer enthielten sich

grundsätzlich des Weingenusses. Das Laster der Trunkenheit ist den Hebräern keineswegs fremd (Jes 5 22 Hos 7 5 Jer 23 9 und sehr oft).

Vor dem Gebrauch pflegte man den Wein durch ein Tuch zu seien (*zikkêk* Jes 25 6 Matth 23 24), um ihn von der Hefe zu reinigen. — Den Wein mit Wasser zu mischen kam erst unter dem Einfluss der griechisch-römischen Sitte auf (II Makk 15 39). Jes 1 22 gilt das als eine Verschlechterung des edlen Saftes. Dagegen liebten es die Hebräer (wie auch die Assyrer und überhaupt die Alten) schon frühzeitig, den Wein durch Zusatz von Gewürzen zu verstärken und wohlschmeckend zu machen (*jajin harekach* Cant 8 2). Die Herstellung solchen ‚Würzweins' ist gemeint, wo im A. T. vom Mischen des Weines die Rede ist (Jes 5 22 Ps 75 9 Prv 9 2 5). Wein mit Myrrhen vermischt galt als Betäubungsmittel (Marc 15 23), während umgekehrt bei den Römern und Griechen der Myrrhenwein als weniger berauschend ein Lieblingsgetränk der Frauen war. Der Honigwein (4 Teile Wein, 1 Teil Honig) kennzeichnet sich durch seinen Namen im Talmud (οἰνόμελι) als fremdländischen Ursprungs. — Die Verwendung gewürzten Weins zu gottesdienstlichen Zwecken war nicht zulässig.

Neben dem Naturwein wird im A. T. der *schêkhâr* (σίκερα) genannt (Dt 29 6 Jdc 13 4 ff. I Sam 1 15 Lev 10 9 Jes 28 7 u. ö.). Bei der Unbestimmtheit des Namens (‚berauschendes Getränke') lässt sich nicht ausmachen, welche von den verschiedenen Arten künstlichen Weines, die den Alten bekannt waren, bei den Hebräern vorzugsweise getrunken wurde[1]. Hohel 8 2 wird ein Granatapfeltrank neben Würzwein genannt. Die Rabbinen geben den Namen *schêkhâr* sowohl dem ägyptischen Zythos aus Gerste, Krokus und Salz, als dem medischen Gerstensaft (s. o.), auch erwähnen sie Apfelwein und Honigwein. Für die alte Zeit sind diese Getränke nicht nachzuweisen. Dagegen dürfte den Hebräern frühe der Palmwein, aus eingeweichten reifen Datteln gekeltert, bekannt gewesen sein, der von den alten Aegyptern und im ganzen Orient getrunken wurde. Zum Opfer durfte der Kunstwein nicht verwendet werden[2].

Aus Wein und *schêkhâr* wurde der Essig (*chômeṣ*) bereitet, der gleichfalls den Nasiräern verboten war (Num 6 3), während er sonst mit Wasser vermischt als ein sehr erfrischendes, den Durst löschendes Getränke wenigstens von den geringen Leuten genossen wurde (Ruth 2 14 Marc 15 36 vgl. dagegen Ps 69 22); ebenso noch heute im Orient. Essig mit Wasser vermischt, die sog. posca, bildete bei den Römern das gewöhnliche Getränke der Soldaten und Sklaven[3].

[1] Plinius Hist. Nat. ed. SILLIG, XIV 100 ff. — Schon Hieronymus weiss nicht mehr, welche Art von Getränke mit *schêkhâr* bezeichnet wurde. (Ep. ad Nepotian, ed. VALLARSI I 266: Sicera hebraeo sermone omnis potio, quae inebriare potest, sive illa quae frumento conficitur sive pomorum succo, aut quum favi decoquuntur in dulcem et barbaram potionem, aut palmarum fructus exprimuntur in liquorem, coctisque frugibus aqua pinguior coloratur).

[2] Vgl. jedoch die auffallende Ausnahme Num 28 7.

[3] Z. B. Plautus Mil. glor. III 2 23, s. FORCELLINI s. v. posca.

§ 16. Die Kleidung.

HWeiss, Kostümkunde. Handbuch der Tracht, des Baues, der Geräte der Völker des Altertums, I. Abt.: Die Völker des Ostens, Stuttgart 1860. — Hartmann, Die Hebräerin am Putztisch und als Braut, Amsterdam 1809.

Das A. T. gibt uns keine Beschreibung der Kleidung der Israeliten, wir sind deshalb fast ganz auf die Abbildungen der verschiedenen Trachten auf den Denkmälern und auf Rückschlüsse aus der heutigen Kleidung der Orientalen angewiesen.

1. Das älteste Kleidungsstück (Gen 3 7) ist der Lendenschurz (*'ēṣôr*, *chagôr*, *saḳ*), ein einfaches Stück Zeug (Jer 13 1) oder Leder (II Reg 1 8 f.), das um die Lenden geschlungen wird. Bei den Aegyptern ist es durch alle Zeit hindurch das gebräuchlichste Kleidungsstück, allerdings in mannigfacher Veränderung seiner Form (Abb. 29). Ebenso erscheint er auf den ägyptischen Bildern bei den Nomaden der Wüste (vgl. Abb. 34), allein oder in Verbindung mit einem darüber getragenen Mantel. Noch Ammian bezeichnet ihn als Tracht der Sarazenen. Er hat sich erhalten in dem Schurz (*iḥrâm*), den die Pilger im Gebiet von Mekka anlegen. Auch die syrischen Semiten, namentlich die niederen Klassen, Söldner und Diener, werden mit einfachem Schurz abgebildet (Abb. 30). Das A. T. nennt ihn als Kleidung der assyrischen Krieger (Jes 5 27 Ez 23 12). Bei den Israeliten erhielt er sich nur als kultische Tracht. Die dem Dienst der Gottheit Geweihten tragen ihn (II Reg 1 8 Jes 20 1 Jer 13 1 I Sam 19 24); als ‚Ephod' wird er geradezu zur auszeichnenden Amtstracht der Richter und zu einem der wichtigsten Stücke der hohepriesterlichen Tracht (s. § 66). Als *saḳ* endlich trägt man ihn in der Trauer: sowohl Männer als Frauen legen den aus Ziegen- oder Kamelshaaren grob gewobenen Schurz an, meist auf blosser Haut (Hi 16 15 u. a.), teils als einziges Kleidungsstück (I Reg 20 31 21 27 Jes 3 24 32 11), teils unter dem Obergewand (II Reg 6 30).

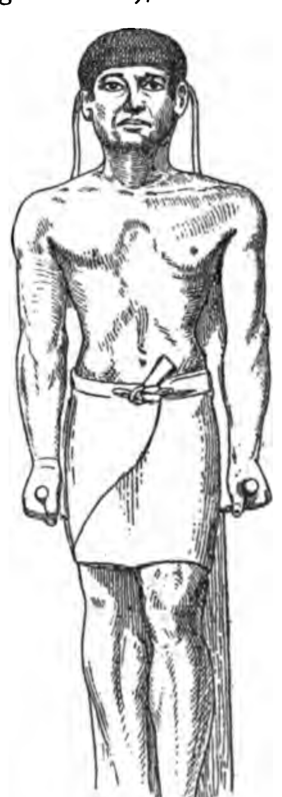


Abb. 29. Aegyptischer Schurz.

2. In der gewöhnlichen Kleidung ist frühe der Hemdrock an seine Stelle getreten. Wir sehen ihn bei den Hetitern (Abb. 8 S. 47): ein eng anliegendes Gewand, am Hals geschlossen, mit Aermeln in der Länge des halben Oberarms, nach unten bis oberhalb des Knies reichend (selten länger, bis zu den Füssen), am unteren Saum mit Fransen besetzt, um die Hüften gegürtet. Die assyrischen Musiker auf Abb. 202 tragen lange Hemden, die bis zu den Knöcheln gehen, und keine Fransen haben. Letztere fehlen bei den Syrern auf den

ägyptischen Bildern nie, sogar der kurze Lendenschurz zeigt bisweilen solchen Besatz (s. Abb. 30). Vom Untergewand der Israeliten haben wir Darstellungen auf dem Marmorrelief aus dem Palaste Sanheribs in Kujundschik (Abb. 31): Hemdrock, bis an die Knöchel reichend, mit kurzen Aermeln. Hier hat der Künstler mit Bewusstsein die palästinensische Tracht von der assyrischen unterschieden, während auf dem Salmanassarobelisk die Abgesandten Jehus, die den Tribut bringen, in assyrischen Oberkleidern darstellen (s. Abb. 36). Einen kürzern Hemdrock zeigt Abb. 32 an israelitischen Gefangenen. Die heutigen Fellachen und Beduinen tragen auf der blossen Haut einen groben Kittel (*tôb*) aus Baumwollzeug, meist schmutzig blau gefärbt, vorn auf der Brust aufgeschlitzt, mit weiten bequemen Aermeln, bis unter die Knie reichend. Ein Gürtel (bei den Beduinen ein härener Strick) hält ihn fest, beim Arbeiten und raschen Gehen wird der Rock in den Gürtel aufgesteckt (vgl. Abb. 33).



Abb. 30. Asiate mit Schurz (ägyptische Abbildung).

Nach alledem dürfen wir in dem hebräischen Unterkleid (*kuttônet*, χιτών, tunica) einen solchen Hemdrock aus grobem Wollstoff oder Linnen erblicken, der mittelst eines Strickes oder eines Gürtels festgebunden wird. Er scheint in der ältesten Zeit keine oder nur ganz kurze Aermel gehabt und nur bis zu den Knieen gereicht zu haben. Der bis zu den Knöcheln reichende Hemdrock mit langen Aermeln *kuttônet paṣṣîm*[1] ist bei den Männern etwas besonderes und ungewöhnliches (Gen 37 3). Später, wahrscheinlich unter kanaanitischem Einfluss, wurde die Kuttonet allgemein länger getragen, man musste sie deshalb beim raschen Gehen oder Arbeiten mittelst des Gürtels aufschürzen (II Reg 4 29 9 1 Ex 12 11); vgl. auch Abb. 31. Die spätere Mode verlangte es überhaupt, Männer- wie Frauenröcke möglichst lang zu machen, so dass sie auf dem Boden nachschleppen (Jes 6 1 47 2 Jer 13 2 Nah 3 5).

Von den Kanaanitern stammt auch das feine Untergewand (*ṣâdîn*, schon in den Tell Amarna-Briefen genannt), das die Vornehmen, Männer und Frauen,

[1] Diese Bezeichnung findet sich nur zweimal: in der Tamargeschichte (II Sam 13 18) und in der Josephgeschichte (Gen 37 3). Tamar ist ganz deutlich als Istar gezeichnet (Istarkuchen, Brudergattin, der Name Tamar); Josephs Geschichte ist mit Motiven der Tammuzlegende ausgestattet (HWINCKLER, Gesch. Israels II 75 ff. 227). Man wird also in dem besonderen Kleide beider eine Anspielung auf das Gewandmotiv erblicken müssen, das im Istar-Tammuzmythus eine hervorragende Rolle spielt. Die antiquarische Glosse, dass „von Alters her" die Prinzessinnen solches Jungfrauengewand getragen (II Sam 13 18) beweist nur, dass ihr Urheber die Anspielung nicht verstand oder vertuschen wollte. Demnach könnte man auch an ein Schleiertuch denken (vgl. S. 78).

auf der blossen Haut unter der Kuttonet trugen, eine Art feinen leinenen Hemdes, das der Prophet unter die unnötigen Luxusgegenstände rechnet (Jes 3_{23} Jdc $14_{12\ 13}$ Prov 31_{14}).

3. Das älteste uns durch Abbildungen bekannte **O b e r k l e i d** der semitischen Beduinen (Abb. 34) bestand in einem bis unter das Knie reichenden sackartigen Ueberwurf, der eine der Schultern und beide Arme frei liess. Bei den Frauen war er etwas länger. Einen ähnlichen Mantel,



Abb. 31. Jüdische Gefangene im langen Hemdrock.



Abb. 32. Jüdische Gefangene im kurzen Hemdrock.



Abb. 33. Moderne arabische Tracht (Beduinen): a Lendenschurz mit Umschlagtuch; b u. c gegürteter Hemdrock mit Mantel (*ʿabâje*).

den aber nur die Vornehmen tragen, zeigen uns die hetitischen Denkmäler: ein langes Tuch, das in Zipfel ausläuft und so um den Körper und über eine Schulter geschlagen wird, dass die Arme und eine Schulter ganz frei bleiben und für den einen Arm eine wagrechte Falte entsteht (Abb. 35). Auch bei den ältesten babylonischen Statuen, denen von Tello, ist dieses Tuch erkenntlich.

das über eine Schulter geschlagen wird und die andere frei lässt. Das spätere babylonisch-assyrische Oberkleid ist ein langer Mantel, vom Hals bis unter die Knie reichend, mit kurzen Aermeln, an den Säumen reich verziert mit Fransen, Troddeln etc., vgl. die Darstellung auf dem Salmanassarobelisk (Abb. 36). Das geringe Volk trägt diesen Mantel nicht.

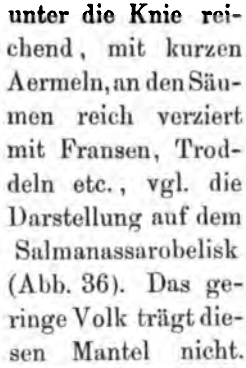


Abb. 34. In Aegypten einwandernde Semiten (Wandbild aus Beni Hassan).



Abb. 35. Hetitischer Mantel (Inschrift des Tarkudimme).

Ebenso haben die Syrer frühzeitig diese älteste Mantelform vertauscht mit einem langen Streifen Tuch, den sie spiralförmig in 3—6 Ringen um den Leib schlingen (Abb. 37 und 38). Auch hier sind sämtliche Nähte mit Borten eingefasst. Die schweren Wollstoffe sind bunt gewirkt mit Streifen in rot, blau, weiss und gelb, und mit Stickereien versehen. Der obere Teil dieses Mantels bildet Schulterklappen, welche die Achseln verdecken (vgl. Abb. 38). Er wurde jedoch sicher nur



Abb. 36. Tribut Jehus. Relief auf dem Salmanassarobelisk.

von Vornehmen getragen; das Kleidungsstück war weder bequem anzuziehen, noch praktisch für den arbeitenden Mann. Letzteres beides gilt in hohem Grade von dem entsprechenden Kleidungsstück der heutigen Fellachen und Beduinen, der *'abâje* (Abb. 33 b u. c): ein dickes, grob gewobenes, länglich viereckiges Stück Wollzeug. Dieses teppichartige Stück wird ohne weiteren Zuschnitt so zusammengenäht, dass die

vordere Seite und rechts und links zwei Löcher für die Arme frei bleiben. So hässlich dieses Kleidungsstück aussieht, so nützlich ist es: es ist bei Tag der vor Regen und Kälte gut schützende Mantel, bei Nacht vertritt es Bett und Decke; man kann alles mögliche, Gras, Gerste, Holz etc. darein einwickeln und forttragen (vgl. für dieselbe Verwendung der hebr. *simlâ* Ex 12 34 II Reg 4 39 I Sam 21 10 Jdc 8 25). Daneben hat sich bei einzelnen Beduinenstämmen auch das einfache Umschlagtuch erhalten (vgl. Abb. 33 a).



Abb. 37. Syrischer Gesandter (ägypt. Abb.). Die einzelnen Lagen des Gewands sind abwechselnd blau und rot.

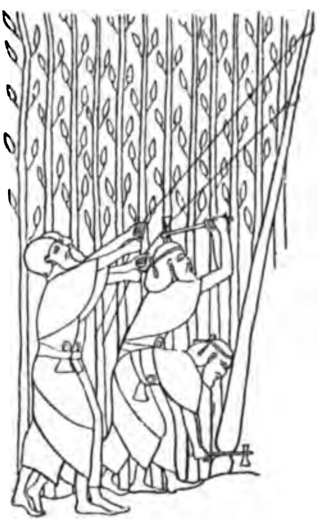


Abb. 38. Fürsten vom Libanon, Bäume fällend. Aus AJeremias, ATAO.

Demgemäss werden wir auch für das israelitische Obergewand, die *simlâ*, verschiedene Formen anzunehmen haben. Das Umschlagtuch war und blieb der Mantel der gemeinen Leute, die eigentliche Simla, und entwickelte sich zur *'abâje*. Dazu stimmt, dass es an der Brust eine bauschige Falte bildete (Ex 4 6), in die man die Hand steckt (Ps 74 11), oder sonst etwas legen kann (II Reg 4 39 Hagg 2 12 Luc 6 38). Dieses grobe und unbeholfene Kleidungsstück war zwar für die Arbeit hinderlich und wurde da abgelegt (Matth. 24 18 Mc 10 10 u. a.), aber sonst war es sehr nützlich und wichtig (Ex 22 25 f. Dt 24 12 f.). Wer ohne Obergewand ging, wird „nackt" genannt (I Sam 19 24 Am 2 16 Jes 20 2 f. Hi 22 6 24 7 10); ein respektabler Mann erscheint also nicht ohne solche. So noch heute.

Die Fürsten und Vornehmen und dann überhaupt die Städter fanden rasch Geschmack an der farbenprächtigen Kleidermode der Kanaaniter und nahmen sie an (Jdc 5 30 II Sam 1 24), und die Kleiderpracht am Salomonischen Hof erschien staunenswert (I Reg 10 5). Zwei neue Obergewänder sind höchst wahrscheinlich von den Kanaanäern übernommen. Das eine, der *me'il*, ist ein feineres Obergewand aus leicht zerreissbarem Stoff (I Sam 15 27 Hi 1 20 2 12 Ezr 9 3), das Könige und Vornehme frühe an Stelle der groben Simla trugen (I Sa 2 19 18 4 24 5 14 28 14). Die Form möchte man sich zunächst etwa wie die des kanaanäischen Staatsmantels vorstellen, allein der priesterliche Me'il war, jedenfalls in späterer Zeit, der ärmellosen 'Abâje oder dem babylonisch-assyrischen Mantel ähnlicher (Ex 28 31 ff.; Josephus Ant. Jud III 7, 4). Das andere neue Obergewand, die *'addert* (Jos 7 21 Mi 2 8), wird über der Simla getragen (Mi 2 8), muss also ein weiter Mantel sein. Man wird an die Form der babylonischen Prachtmäntel denken dürfen, da der

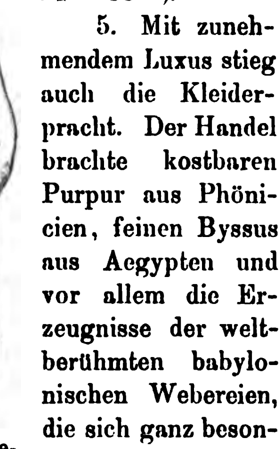
,Mantel aus Sinear' (Jos 7 21) und der assyrische Königsmantel (Jon 3 6) mit demselben Worte bezeichnet werden. Ebenso allerdings — merkwürdigerweise — der Mantel, der zur Ausrüstung der Propheten gehört (I Reg 19 13 19 II Reg 2 8 13 f.) und aus Fellen besteht (II Reg 1 8 Sach 13 4).

4. Die Hauptstücke der Frauenkleidung sind gleichfalls *kuttônet* und *simlâ*. Den Weibern wird verboten, Männerkleidung zu tragen und umgekehrt (Dt 22 5). Also war deutlicher Unterschied zwischen beiden vorhanden. Aber worin er besteht, wissen wir nicht; namentlich wohl in den Zutaten: Schleier, Kopfbedeckung u. s. w. Heute ist der Unterschied gering; bei den Frauen ist der Mantel vor allem aus etwas feinerem Stoffe. Von der Frauenkuttonet dürfen wir annehmen, dass sie stets etwas länger und mit Aermeln versehen war, vgl. die *kuttônet passîm* (s. o.). Feinerer Stoff, buntere Farben, reichere Verzierung verstehen sich von selbst. — Das feine Untergewand *sâdîn* (s. o.) tragen auch die Frauen (Jes 3 23 Prov 31 24). Für Frauenoberkleider werden neben der Simla einige andere Namen genannt: ein Umschlagtuch *mitpachat*, in dem man z. B. Getreide tragen kann (Jes 3 22 Ruth 3 15), ein Prachtmantel *petîgîl* (Jes 3 24 LXX χιτὼν μεσοπόρφυρος), dessen Bezeichnung auf fremdländischen Ursprung deutet, und ein sonst unbekannter Mantel *ma'ataphâ* (Jes 3 22; vgl. arab. *'itâf*, Hülle, Mantel). Wir haben also auch hier die dem Umschlagtuch, der Adderet und dem Me'îl der Männerkleidung entsprechenden Stücke.

Ein wesentliches Stück der Frauentracht im Unterschied von der Männerkleidung war der Schleier. Seinen Ursprung hat der Schleier im Istarmythus; er ist das Zeichen der Istar[1]. Deutlich erkennbar ist der Zusammenhang noch in den Fällen, wo wir eine Verhüllung des Gesichtes finden: die Braut geht verschleiert dem Bräutigam entgegen (Gen 24 47), Ruth kommt verschleiert zu Boas auf die Tenne (Ruth 3 3 f.), Tamar als Strassendirne verhüllt ihr Gesicht (Gen 38 14 f.) Aber sonst ist es im Unterschied von der heutigen durch den Islam beeinflussten Sitte nicht üblich, dass Frauen mit verhülltem Gesicht gehen (vgl. Gen 12 14 24 15 ff. u. oft). Trotzdem gehört ein Schleiertuch zur Frauentracht, nur wird es nicht als Gesichtsschleier, sondern als Nackentuch getragen, das über den Kopf geschlagen wird und bis zu den Hüften herabfällt (vgl. Abb. 39), oder wie bei den Hetitern von der Kopfbedeckung bis zum Gewandsaum reicht (Abb. 40). Ein solches langes Schleiertuch tragen die gefangenen jüdischen Frauen auf einem Relief in Kujundschik (Abb. 31) und ähnlich, in verschiedener Länge noch heute die

[1] Wenn Istar in die Unterwelt geht, wird sie dort an den Toren entkleidet. Solange sie in der Unterwelt weilt, ist auf Erden die Zeit des Todes, alle Vegetation hört auf. Die entschleierte Istar bringt den Tod, wer den Schleier des Bildes von Sais lüftet, stirbt. Wenn Istar die Unterwelt verlässt, wird sie wieder in ihre Kleider gehüllt und tritt verschleiert ihrem Geliebten, dem Tammuz-Adonis, entgegen. Aber Istar bringt ihren Buhlen den Tod (vgl. Tamar Gen 38 6 ff.; Sara in der Tobiasgeschichte Tob 3 7 ff.); also auch hier stirbt, wer die Istar entschleiert, während andrerseits alles Leben hier seinen Ausgangspunkt hat. Im ewigen Kreislauf der Natur gehen Leben und Tod in stetem Wechsel immer wieder in einander über.

Felluchinen (Abb. 47). Vielleicht gehört das oben erwähnte Umschlagtuch, das Ruth trägt, in diese Kategorie von Kleidungsstücken. Wie sich in Form und Stoff die verschiedenen sonst im A. T. genannten Schleier unterschieden, wissen wir nicht (*redîdîm* Jes 3 28 Hohel 5 7; *ṣammâ* Jes 47 2 Hohel 4 1 6 1, *re'âlâ* Jes 3 19; *ṣa'îph* Gen 24 65 38 14).



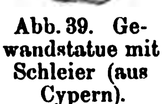


Abb. 39. Gewandstatue mit Schleier (aus Cypern).



Abb. 40. Hetitische Frauentracht (Grabdenkmal aus Marasch).

5. Mit zunehmendem Luxus stieg auch die Kleiderpracht. Der Handel brachte kostbaren Purpur aus Phönicien, feinen Byssus aus Aegypten und vor allem die Erzeugnisse der weltberühmten babylonischen Webereien, die sich ganz besonders auf Buntweberei und Stickerei der Kleidungsstücke mit Figuren verstanden (Ez 27 7 16 24 cf. Jos 7 21). Hatte schon früher der begüterte Israelite sich nicht mehr wie der Bauer mit e i n e m Anzug begnügt, sondern Festgewänder sich gehalten (Jdc 14 12 II Reg 5 5 u. ö.), so steigerte sich jetzt der Kleiderluxus ins Ungemessene (Jer 4 30 Thren 4 5). Reiche Leute haben einen bedeutenden Kleidervorrat (Hiob 27 16), so gut wie der König seine Kleiderkammer (II Reg 10 22). An den Kleidern hat das Volk sich gewöhnt zu ersehen, wer repräsentationsfähig ist (Jes 3 6); ‚Kleider machen Leute'. Den gewaltigen Unterschied der neuen und der alten Mode spiegelt am schönsten wieder die Priestertracht: in alter Zeit war der weissleinene Schurz des Priesters Ehrengewand; daraus ist bis nach dem Exil, nicht zum mindesten unter dem Einfluss fremder Kleidermoden, die pompöse hohepriesterliche Tracht geworden.

Dass die Frauen hinter den Männern in diesem Stück nicht zurückblieben, zeigt das Inventar weiblicher Toilette, das uns Jes 3 18—23 erhalten ist.

Was unter dem ‚Aussatz' an Kleidern und Stoffen (Lev 13 47 ff.) zu verstehen ist, wissen wir nicht. An Uebertragung des menschlichen Aussatzes ist keinenfalls zu denken, eher an einfache Flecken, wie sie in der Leinwand durch Feuchtigkeit und Mangel an Luft entstehen.

6. Genaue bestimmte Angaben über die K o p f b e d e c k u n g haben wir nirgends im A. T. Die gewöhnlichen Aegypter, auch die Priester, hatten keine besondere Kopfbedeckung (ERMANN, Aegypten 314, 400). Die gefangenen Juden auf Abb. 31 (S. 75) sind barhäuptig; die tributbringenden

Gesandten Jehus auf dem Obelisk Salmanassars II. (Abb. 36 S. 76) sind in assyrischer Tracht, also wohl auch mit assyrischer Kopfbedeckung dargestellt, ebenso haben die Juden auf Abb. 32 assyrische Haar- und Barttracht und Kopfbedeckung. Auf dem Bild eines syrischen Gesandten (Abb. 37 S. 77) und sonst (WMMüller, Asien und Europa 294) sehen wir das Haar einfach mit einem Stirnband zusammengefasst. Noch heute findet sich dies vereinzelt in Arabien. I Reg 20 31 wird der Strick um den Kopf neben dem saḳ angelegt. Das mag (wie beim saḳ) der Rest alter Sitte sein.

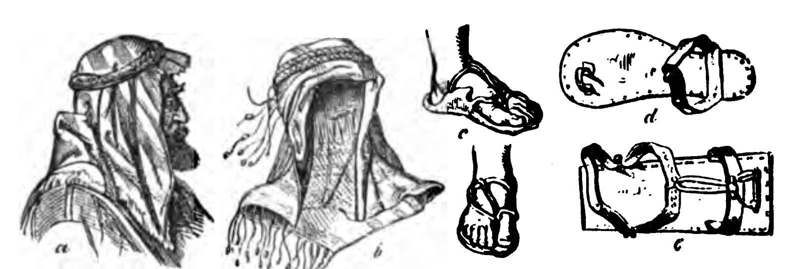


Abb. 41. Modernes arabisches Kopftuch (*keffije*). a Seitenansicht. b Vorderansicht.

Abb. 42. Moderne arabische Sandalen.

Die Kopfbedeckung der Beduinen besteht heute in einem quadratischen Wolltuch (*keffije*), das als Dreieck zusammengefaltet über den Kopf gelegt wird. Der mittlere Zipfel bedeckt den Nacken, die beiden Seitenzipfel werden unter dem Kinn durchgezogen und über den Rücken gehängt. So sind Nacken, Hals und Wange gegen die Sonne geschützt. Eine dicke ringförmige Wollschnur (*'aḳâl*) hält das Tuch auf dem Kopf fest (Abb. 41). Wir dürfen uns die Kopfbedeckung der israelitischen Nomaden und Bauern ähnlich vorstellen. (Andere Formen s. Abb. 43).





Abb. 43. Altarabische Kopfbedeckung.

Der israelitische Bauer hat dieselbe beibehalten. Die Vornehmen dagegen, Männer wie Frauen, haben in späterer Zeit den *ṣânîph* getragen (Sach 3 5 Hi 29 14 Jes 62 3 3 23 von den vornehmen Damen) wie der Ausdruck zeigt[1], ein um den Kopf gewundenes Tuch, also einen Turban. Im wesentlichen besteht noch heute die Kopfbedeckung des Fellachen und Städters in einem solchen Kopfbund, der um eine kleine weisse Mütze oder den roten Fez gewunden wird. Form und Farbe ist an verschiedenen Orten verschieden. Durch die Art und Weise des Wickelns liessen sich dem Turban sehr verschiedene Formen geben. Eine solche besondere Form hatte der Kopfbund des Hohepriesters (*miṣnephet* Ex 28 4 s. § 66) und der Priester (*migbâ'â* Ex 28 40 29 9 Lev 8 13, auch *pe'êr* genannt Lev 39 28 Ez 44 18). Die letztgenannte Form (*pe'êr*) war auch bei den Vornehmen der späteren

[1] *ṣânaph* = knäuelförmig wickeln Jes 22 18. Für das Anlegen des *ṣânîph* wird auch der parallele Ausdruck *châbhasch*, umwinden, gebraucht (Ez 16 10 Ex 29 9 Jon 2 6).

Zeit, Männern und Frauen, beliebt (Ez 24 17 23 Jes 3 20) und wird gelegentlich als Schmuck des Bräutigams am Hochzeitstag erwähnt (Jes 61 10). Wir werden wohl kaum fehlgehen, wenn wir das Vorbild für diese Kopfbedeckungen bei den Babyloniern suchen, in den mehr oder minder hohen kegelförmig gewickelten Turbanen, welche ihre Könige, Götter und Priester tragen; vgl. Abb. 220.

7. Die Fussbekleidung. Bei den Aegyptern wird der Gebrauch von Sandalen im mittleren Reich häufiger; ganz eingebürgert ist er erst im neuen Reich. Die babylonisch-assyrischen Denkmäler stellen die Krieger, ja sogar den König vielfach barfuss dar. Andere Abbildungen zeigen Ledersandalen, die von den Seiten her mit je einem Riemen oft auch noch mit einem dritten Riemen von vorne her, der zwischen den Zehen durchlief, über dem Fuss festgebunden wurden. Auf der Seite und hinten am Hacken sind manchmal zum besseren Schutz Kappen angebracht. Ebensolche Sandalen tragen nach ägyptischer Abbildung die Beduinen (s. Abb. 34). Später finden wir eine Art Lederstiefel bei den assyrischen Soldaten (vgl. Jes 9 4), Lederstücke, die bis zur Mitte des Schienbeins herauf um den Fuss gewickelt wurden (s. Abb. 227 und 230). Die Hetiter tragen neben Sandalen auch den Schnabelschuh, dessen nach oben gekrümmte Spitze die Zehen namentlich in Bergländern besser schützt (s. Abb. 8).

Bei den Israeliten ging der arme und niedrige Mann, wie noch heute in Palästina meist barfuss, wenn er auch Sandalen hatte (Am 2 6 8 6 vgl. Dt 25 10). Diese Sohlen (*ne'âlîm*) waren aus Leder oder aus Holz geschnitten und wurden mit einem Riemen (*serôkh*) am Fusse befestigt (Gen 14 23 Jes 5 27 Mc 1 7 Lc 3 16). Im Zimmer legte man sie selbstverständlich ab, ebenso, wie noch heute im Islam, auch im Heiligtum (Ex 3 5 12 11 Jos 5 15); die Priester mussten ihren Dienst barfuss versehen. Sonst war das Barfussgehen wohl auch ein Zeichen der Trauer (II Sa 15 30 Ez 24 17 23). Auch an diesem Kleidungsstück konnte der Luxus des Besitzers sich bis zu einem gewissen Grade äussern (vgl. Ez 16 10).

§ 17. Schmuck und Leibespflege.

Literatur s. zu § 16.

1. Weniger Schmuck sondern vielmehr Gebrauchsgegenstände sind Stock und Siegelring des Mannes. Herodot (I 195) und Strabo (XVI 746) berichten, dass jeder Babylonier einen Siegelring und einen Stock trug. Auch noch heute gehört beides zur Ausrüstung eines Beduinen oder Bauern; nicht anders in alter Zeit (vgl. Gen 38 18). Der Stock (*maṭṭeh*) ist bald ein notwendiges Gerät (z. B. für den Hirten), bald eine schätzenswerte Waffe, besonders auf der Reise (Ex 12 11 II Reg 4 29 u. o.). Er dient heute in der Regel nicht als Stütze beim Gehen — dazu ist er auch zu kurz —, sondern wird über die Achsel gelegt getragen.

Der Siegelring (*chôtâm*, *ṭabba'at*) wird schon den Patriarchen beigelegt (Gen 38 18). Ueber die Kunst des Steinschneidens vgl. § 44. Der Abdruck eines Siegelrings ersetzte in alter Zeit wie noch heute im Orient die eigenhändige Namensunterschrift (vgl. Abb. 84). Daher die hohe Bedeu-

tung des Siegelrings und die Allgemeinheit der Sitte, einen solchen zu tragen. Uebrigens war es bei den Israeliten in ältester Zeit üblich, den Ring an einer Schnur um den Hals zu tragen (Gen 38 18); noch heute findet sich das nicht selten. Die Aegypter trugen ihn am Finger (Gen 41 42). Später wurde er bei den Israeliten an einen Finger der rechten Hand gesteckt (Jer 22 24). Der Siegelstein hat gewöhnlich die ägyptische Form des Skarabaeus (vgl. § 44 u. s. Abb. 44. 139. 140). Die in Babylonien übliche Form, der S i e g e l c y l i n d e r, war übrigens, wie die Ausgrabungen ergeben haben, ebenfalls in Palästina im Gebrauch, wenngleich seltener. Ein in Ta'annek gefundener Cylinder (Abb. 45) zeigt durch seine Verbindung von babylonischen und ägyptischen Zeichen seinen kanaanitischen Ursprung.

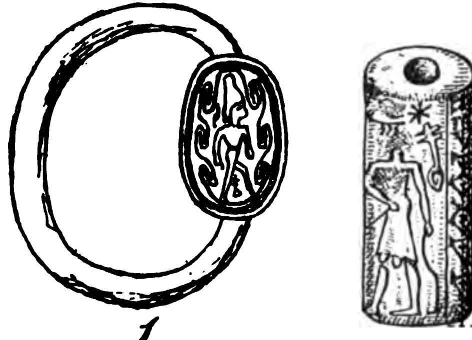




Abb. 44. Bronzering mit Skarabaeus von Gezer. Aus PEF Quart. Statements.

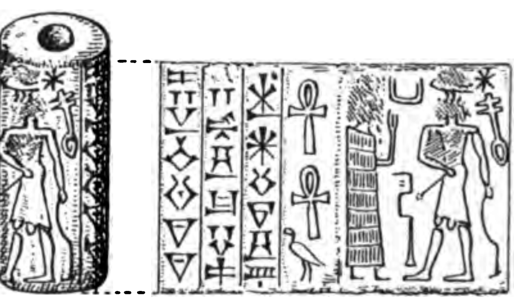


Abb. 45. Siegelcylinder von Ta'annek. Aus SELLIN, Tell Ta'annek.

2. Sonst ist Schmuck und A m u l e t das Gleiche. Die Metalle, die Edelsteine und Halbedelsteine gehören im alten System bestimmten Gottheiten zu und haben daher ihre Zaubermacht. Da eine Hauptgefahr nach dem Glauben der Orientalen bis heutigen Tags im bösen Blick des Neiders wie des Bewunderers liegt, dient alles zum Schutz, was den Blick auf sich zieht und vom Träger ablenkt. Es begreift sich deshalb, dass der Orientale aller Zeiten viel Schmuck trägt, selbst der Arme, nur dass eben dessen Schmuck recht einfach und wertlos ist. Spuren dieser Anschauung fehlen im A. T. nicht. Jes 3 20 wird ein Stück des Frauenschmuckes geradezu als ‚Amulet' bezeichnet. Ehe Jakob in Bethel Jahwe einen Altar errichten kann, müssen erst die Götzenbilder und die Ohrringe weggeschafft werden (Gen 35 4). Wenn Hosea (2 2 15) den Nasenring und die Halskette der Weiber als Israels Hurerei bezeichnet, denkt er an die abergläubischen Vorstellungen, die sich mit diesen Dingen verknüpfen. Und die ‚Möndchen', welche die Kamele der Midianiter tragen (Jdc 8 21 26), sind selbstverständlich nichts anderes als Amulette. Damit vergleiche, dass die Edelsteine geradewegs ‚heilige' Steine genannt werden (Thren 4 1).

In Form und Ausführung lehnten sich die verschiedenen Schmuckgegenstände ganz an ihre babylonischen resp. ägyptischen Muster an. Zu einem grossen Teil waren sie überhaupt ausländischen Ursprungs. Wenn auch die Kanaaniter und Hebräer im Laufe der Zeit von den Phöniziern manches selbst

herzustellen gelernt hatten, dürfte doch alle Zeit viel von solchen Gegenständen aus dem Auslande gekommen sein, namentlich durch Vermittlung der Phönizier, deren Kunsthandwerk selbst sehr hoch entwickelt war. Vgl. im übrigen auch § 44.

3. O h r r i n g e bildeten den Hauptschmuck der Frauen (*nezem* Gen 35 4 Jdc 8 24 Hi 42 11 oder *ʿâgîl* Ex 16 28 Num 31 50 Ez 16 12 u. a.). Auch von Kindern beiderlei Geschlechts wurden sie getragen (Ex 32 2). Von den Männern wird es im A. T. nicht ausdrücklich bezeugt, wohl aber behauptet es Plinius (Hist. Nat. ed. Sillig XI 136) ganz allgemein von den Orientalen. Auch trugen die Midianiter Ohrringe (Jdc 8 24 ff.), und bei den heutigen Beduinen hat sich diese Gewohnheit erhalten (s. Abb. 46 c). Die Araberinnen treiben damit grossen Luxus.


Abb. 46. Tracht und Schmuck der heutigen arabischen Frauen.

Einige charakteristische alte Formen zeigen uns die Funde in Gezer (s. Abb. 47). Die häufig genannten ‚Tröpf-

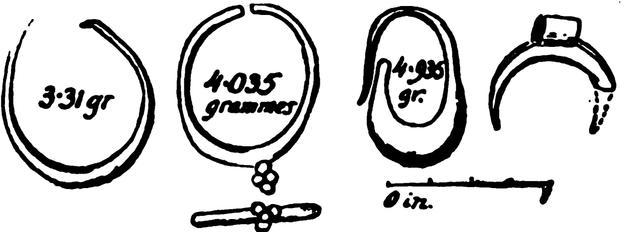


Abb. 47. Goldene Ohrringe und Anhängsel von Gezer. Aus PEF Quart. Statements.

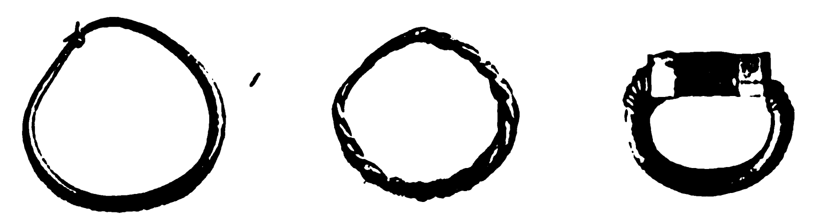


Abb. 48. Frauenschmuck (Fingerringe?) von Taʿannek: a einfacher Goldring, b spiralförmig gedrehter Goldring, c Goldring mit drehbarem Cylinder. Aus Sellin, Tell Taʿannek.

chen‘ (*neṭiphôt* Jes 3 19 Jdc 8 26) können wir in dem traubenförmigen Anhängsel des zweiten Rings der Abb. 47 erkennen.

Ebenso waren N a s e n r i n g e beliebt (Gen 24 22 47 Jes 3 21 Spr 11 22 u. ö.), ein Geschmack, den die Beduinenfrauen teilen: sie tragen vielfach

grosse Nasenringe, die über den Mund herabhängen, und man sagt, dass die Araber den Mund ihrer Frauen gern durch diesen Ring küssen. Meist wird er durch den rechten Nasenflügel gesteckt (vgl. Abb. 46 d), aber auch durch die Nasenscheidewand (s. Abb. 49).

Fingerringe (*ṭabba'at* Jes 3 21 u. a.) waren vielleicht weniger häufig, da man die Siegelringe und andere Ringe gerne an einer Schnur um den Hals trug (s. o.). Auch bei dem Fund eines ziemlich vollständigen weiblichen Schmucks in Ta'annek (s. Abb. 48) lagen die Ringe alle in unmittelbarer Nähe des Kopfes. Nur ein goldener Ring gab sich durch seine Lage als Fingerring zu erkennen: ein glatter Reif, der an Stelle des Siegels einen kleinen drehbaren Cylinder hatte. Bemerkenswert ist aus diesem Fund ein Ring, der aus spiralförmig gedrehtem Golddraht besteht (Abb. 48 b). — Schliesslich wurden auch die Fusszehen mit Ringen bekleidet (s. Abb. 51).

Die Stirne und das Haar schmückte man mit Stirnbändern aus Goldblech oder Silber (*schᵉbhîsîm* Jes 3 18). Um den Hals trug man Halsketten verschiedener Art, die wir nicht unterscheiden können (s. Abb. 50). Daneben



Abb. 49. Weiblicher Kopf mit Nasenring (aus Cypern).



Abb. 50. Goldene Halskette.

hing man, wie erwähnt, Ringe an einer Schnur um den Hals, ferner, wie die Funde in Ta'annek und sonst zeigen, Perlen, kleine Kristallzylinder, Metallgegenstände (vgl. z. B. die kleinen Halbmonde aus Gold und Silber, Abb. 47 Jes 3 18), Knöpfe aus Knochen etc. Auch Muscheln, die heute bei den Arabern beliebt sind, hat man in Ta'annek gefunden. Häufig wurden Skarabäen (s. oben) aus edeln oder halbedeln Steinen als Amulet getragen, jene aus Aegypten stammende und für die Anhänger der ägyptischen Religion so bezeichnende Nachbildung des heiligen Mistkäfers, die sich den ganzen vorderen Orient erobert hat. Für geradezu massenhaftes Auftreten bei den Ausgrabungen im Süden,

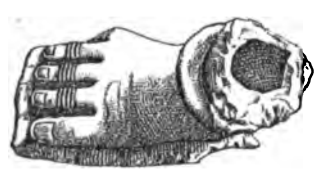


Abb. 51. Fuss mit Knöchelring und Zehenringen aus Cypern.

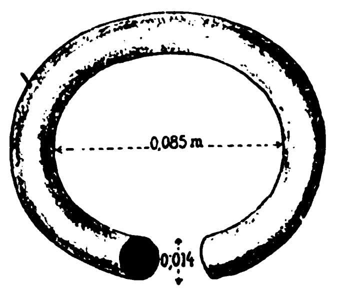


Abb. 52. Kupferne Fussspangen von Ta'annek. Aus SELLIN, Tell Ta'annek.

in Gezer, beweist für dort die starke Beeinflussung durch die ägyptische Kultur. Aber auch im Norden fehlen sie nicht (s. Abb. 148).

Die Armbänder (*ṣâmîd* Gen 24 22 Ez 16 11 23 42; *'eṣ'âdâ* Num 31 50) waren in ihrer einfachsten Form (wie noch heute bei den Beduinen, Abb. 46 h i) nichts anderes als ringförmig gebogene Drähte, deren Enden weder zusammengeschweisst noch sonst zusammengeschlossen waren.

Ihnen haben in der Form die Fussspangen entsprochen, Ringe oder Ketten, die man über dem Knöchel um den Fuss legte (*'akâṣîm* Jes 3 18), ein dem alten und neuen Orient eigentümlicher Schmuck der Frauen (vgl. Abb. 51 u. 52). An ihnen waren manchmal Schrittkettchen (*ṣe'âdôt* Jes 3 18 20) befestigt, um die tändelnden Schritte schön und genau abzumessen. Ueber Zehenringe s. oben.

4. Gegenüber den Griechen und Römern, welche die Leibespflege frühe als eine wirkliche Kunst mit Raffinement betrieben, nehmen sich die alten Israeliten in diesem Stück als recht urwüchsiges, unverzärteltes und unverdorbenes Naturvolk aus.

Von gymnastischen Uebungen hören wir nichts; der im Schweiss seines Angesichts den Acker bebauende Landmann brauchte solche nicht. Auch das Bad spielte keine Rolle: wo eher Mangel als Ueberfluss an Wasser war, verbot sich solche Verschwendung von selbst[1]. Doch wusste man den Wert eines Bades im Fluss oder im See recht wohl zu schätzen (II Reg 5 10). Sonst begnügte man sich mit Waschungen; die alte Zeit kannte weder Bäder in den Privathäusern noch öffentliche Badeanstalten. Deshalb wurden übrigens die körperlichen Reinigungen keineswegs versäumt, bildeten sie doch einen integrierenden Bestandteil des Kultus. Von altersher musste, wer der Gottheit nahen wollte, sich vorher waschen (Gen 18 4 19 2 35 2 Ex 19 10 u. a.). Bei dem heissen Klima, dem vielen Staub etc. darf man den wohltätigen Einfluss davon hoch anschlagen. Mit kultischen Gründen mag auch die uralte Sitte, vor der Mahlzeit sich zu waschen, zusammenhängen. Dem Gast wurde, wie im ganzen Orient, zu allererst Wasser zum Waschen, namentlich der Füsse, dargeboten (Gen 18 4 19 2 u. a. vgl. Luc 7 44). Die hellenistische Periode brachte den Juden dann auch die Wohltat öffentlicher Bäder, die ganz nach griechischem Muster erbaut und eingerichtet waren, wie der Name des Bademeisters (*ballân* = βαλανεύς) zeigt. Obwohl es heidnische Anstalten waren, galt doch ihr Gebrauch als erlaubt. — Ob die alten Hebräer die Heilkraft der warmen Quellen von Tiberias, Kallirrhoë, Gadara kannten und gebrauchten, wissen wir nicht. In der hellenistischen Zeit waren sie weithin berühmt. Jedenfalls schrieb man einzelnen Quellen und Flüssen besondere Heilkräfte zu (II Reg 5 10 ff.).

Mit dem Waschen verband sich wie bei den Griechen das Einreiben mit Oel, um die Haut geschmeidig zu machen. Die Araber in Südarabien behaupten, dass das Salben den Leib stärke und die Haut gegen die Sonne

[1] Der Beduine der Wüste sieht das Waschen mit Wasser als freventlichen Luxus an; er reibt sich mit dem feinen Wüstensand ab.

schütze. Bei den Hebräern salbte man sich namentlich bei Festen, bei Hochzeiten und Gastmählern etc. (Am 6 6 Ps 23 5 vgl. Luc 7 46), unterliess es dagegen in Trauer (II Sa 14 2 12 20). Man salbte das Haupthaar und den Bart (in welchem Masse, zeigt der dichterische Spruch Ps 133 2), dann den ganzen Leib (Ez 16 9 u. a.); eine grosse Auszeichnung war, jemanden die Füsse zu salben (Luc 7 46 Joh 12 3). Das gewöhnliche Salbmittel war das reine Olivenöl (Ps 92 11 Dt 28 40 Mi 6 15 u. a.; *schemen* ist der gewöhnliche Ausdruck für Salbe). Sehr bald lernte man dasselbe mit wohlriechender Würze zu mischen und so feine duftende Salben zu bereiten (I Reg 10 10 Ez 27 22 vgl. Ex 30 22 ff.). Dieses Mischen war das Geschäft der Sklavinnen (I Sam 8 13) oder Salbenmischer (*rôkêach* Ex 30 35 Neh 3 8 u. a,). Als eine der kostbarsten Salben galt später das Nardenöl (Cant 1 12 Marc 24 3 ff.).

5. Was Pflege und Tracht des Haares betrifft, so teilten die Israeliten die Anschauung, dass ein starkes Haupthaar und ein langer Bart eine Zierde des Mannes bilden. Im heutigen Orient lässt der Bauer gewöhnlich den Kopf ganz kahl rasieren, nur auf dem Scheitel bleibt ein Haarbüschel stehen. Die Beduinen dagegen tragen meist lange Haare. Bei den Aegyptern rasierten die Priester und vielleicht auch sonst höhere Würdenträger (Gen 41 14) den Kopf. Für Alt-Babylonien ist das Rasieren durch die Statuenköpfe aus Telloh bezeugt. Auch bei den Israeliten scheint es in alter Zeit nicht selten gewesen zu sein, wenigstens erhielt sich dieser Gebrauch als Trauerzeichen (Am 8 10 Mi 1 16 Jes 3 24 22 12 Jer 16 6 Ez 7 18). Da er kultische Bedeutung hatte, wurde er vom Deuteronomium (14 1) den Israeliten verboten (vgl. Lev 19 20). Die Priester insbesondere dürfen weder eine Glatze tragen, noch das Haar frei wachsen lassen; sie sollen es gehörig verschneiden (Ez 44 20). Das Haar des Nasiräers durfte von keinem Scheermesser berührt werden (Jdc 13 5 I Sam 1 11). Erst nach Abschluss der Weihezeit wird es abgeschoren und im Opferfeuer verbrannt (Num 6 18).

Bei den Aegyptern spielte die nach der Mode wechselnde Frisur eine grosse Rolle. Aber ihre Perücken und anderen künstlichen Haarbauten wurden von den asiatischen Völkern nicht nachgeahmt. Der Syrer trägt nach der ägyptischen Darstellung sein dichtes Haar halblang; hinten stehen die Haarstränge in Büscheln weit vom Kopf ab. Der kanaanitische Gesandte auf Abb. 37 trägt längeres Haar. Vorn bedeckt das herabgestrichene Haar die Stirn. Die babylonisch-assyrischen Denkmäler zeigen langes in Strängen bis zum Nacken fallendes Haar als gewöhnliche Tracht (s. Abb. 61. 225) und lassen erkennen, dass die Vornehmen grosse Sorgfalt auf Haar- und Bartfrisur legten (Abb. 59). Die gefangenen Juden auf dem Relief von Kujundschik (Abb. 31) tragen allerdings krauses Haar. Aber Absalom ist durch sein langes Haar berühmt (II Sam 14 26) und Simson hat sein Haar in sieben lange Haarstränge geflochten oder gebunden (Jdc 16 13). Wie die Barbiere (Ez 5 1) ihr Handwerk ausgeübt, wissen wir nicht mehr.

Bei den Frauen gehörte langes reiches Haar zur Schönheit (Hohel 4 1 7 6 I Kor 11 15), die grösste Schmach war die Glatze (Jes 3 24), das Auflösen des

geordneten Haares war die stärkste Demütigung (Num 5 18 vgl. Luc 7 38 44). Mit Sorgfalt wurden die Haare geordnet (II Reg 9 30 u. a.); ja die vielen Künste, die die Weiber darauf verwenden, sind Gegenstand des Spottes beim Propheten (Jes 3 24). Später bezeugt Josephus (Ant VIII 7. 3) die Sitte, dem Haar durch Einstreuen von Goldstaub einen schönen Glanz zu geben.

Der Bart ist den Aegyptern etwas Unreinliches, sie rasieren ihn vollständig. Nur die schmutzigen Barbaren lassen ihn wachsen. Die Syrer haben auf ägyptischen Bildern stets vollen, ziemlich runden Bart, die Beduinen tragen spitzen Knebelbart (Abb. 34). Ab und zu erscheint die Oberlippe rasiert. Aber die assyrisch-babylonischen Denkmäler bezeugen den Schnurrbart ziemlich allgemein (vgl. Abb. 32 und 36). Die Israeliten liessen Lippen- und Kinnbart lang wachsen. Jemand den Bart abschneiden war ein schwerer Schimpf (II Sam 10 4 f.); das tat man etwa Kriegsgefangenen (Jes 7 20). Nur in tiefster Trauer und Selbstdemütigung schor man sich den Bart ab (Jes 15 2 Jer 41 5 48 37). Das Ausschneiden der Bartecken, d. h. des oberen Randes des Backenbarts wird, weil es Sitte eines fremden Kults war, ausdrücklich verboten (Lev 19 27 21 5).

Zur Erhöhung ihrer Schönheit kannten die Hebräerinnen noch verschiedene Mittelchen. Ihr Toilettentisch war mit Salbenbüchslein, Pflästerchen und dergl. reich besetzt. Ein vielfach angewendetes Mittel war der Bleiglanz (*pûkh* II Reg 9 30 Jer 4 30 Ez 23 40 Hi 42 14), Stibium, das beliebte *koḥl* der Araber. Als schwarzes Pulver, oder mit Oel zu einer Salbe verrieben, wurde es mit einer glatten Sonde aus Holz, Elfenbein oder Gold auf die Augenbrauen und Wimpern gestrichen; es erhöht in auffallender Weise den Glanz der Augen und lässt sie grösser erscheinen. Die heutige Sitte, die Spitzen der Finger und Zehen mit Henna rötlich zu färben, ist für die alte Zeit nicht nachweisbar, aber gut möglich. Das namentlich bei den Beduinen beliebte Tätowieren scheint auch bei den Hebräern geübt worden zu sein, bis es später unter religiösem Gesichtspunkt verpönt wurde (Lev 19 28).

§ 18. Die Wohnung: Zelt und Höhle.

Ueber das Zelt vgl. MvOppenheim, vom Mittelmeer zum persischen Golf II 48 ff.

1. Das ‚Haus' der Nomaden aller Zeiten ist das Zelt (*'ohel*, *bajit*, auch vom heutigen Beduinen geradewegs *bait* genannt). Die israelitische Sage lässt die Väter des Volks ein Zeltleben führen (Gen 13 3 18 1 26 25 33 19 u. a.). Und in der Sprache der Israeliten sind eine Reihe von Ausdrücken vom Zeltleben hergenommen, z. B. *nâṣa'* aufbrechen = die Zeltpflöcke herausreissen; *hâlakh le'oholô* heimgehen, auch wo nicht mehr an eigentliche Zelte gedacht ist (Jos 22 4 ff. Jdc 7 8 19 9 I Reg 12 16); die sprichwörtliche Redensart „zu deinen Zelten Israel!" (II Sa 20 1 I Reg 12 16). Nicht minder häufig ist die Verwendung des Zelts in der Bildersprache (z. B. Jes 22 23 33 20 38 12 Jer 10 20 Ezr 9 8 Hi 4 21 u. o.). Einzelne Teile des Volkes sind sehr lange Zeltbewohner geblieben: die Keniter (I Sam 15 6 vgl. Jdc 4 17) und die ostjordanischen Stämme, die auf der Grenze des bebauten Landes gegen die

Steppe sassen[1]; die Rekhabiten aus religiösem Prinzip (s. § 70).

Die assyrischen Denkmäler geben uns Abbildungen von assyrischen Militärzelten der Offiziere (Abb. 53). Ein Pfahl in der Mitte trägt das ganze kegelförmige Zelt, und zwei Seitenarme dieses Pfahls halten die Wände auseinander. Ganz ebenso sind die Zelte der Araber dargestellt, nur etwas roher (Abb. 54). Die heutigen Zelte der Beduinen haben dagegen einen rechteckigen Grundriss (Abb. 55). Die Zeltdecke (*jeri'a*), ursprünglich wohl aus Tierfellen bestehend, ist ein grobes und festes Gewebe aus schwarzem Ziegenhaar (vgl. Cant 1 5 die „schwarzen Zelte" Kedars), von den Beduinenfrauen auf ihren primitiven Webstühlen in langen schmalen Streifen selbst verfertigt. Daher reden die Araber von ihrem ‚härenen Haus' (*bait wabar*, *bait scha'r*). Dieser Stoff verfilzt und hält auch den heftigsten Regen ab. Die einzelnen Streifen werden je nach der Tiefe des Zeltes zusammengenäht (Ex 26 3) und gewöhnlich über 9 Zeltstangen von 5—6 Fuss Höhe, welche je zu dreien stehen, so ausgespannt, dass das Zelt auf der vorderen Seite bis zu Manneshöhe offen ist. Die mittlere Reihe ist gewöhnlich etwas höher, damit das Zeltdach nach vorn und hinten abfällt (quasi navium carinae Sallust Jug. 18), daher der Prophet den Himmel mit einem ausgespannten Zelt vergleicht (Jes 40 22). Ein ebensolches Gewebe, das an den drei mittleren Pfählen von vorn nach hinten durch das Zelt gezogen ist, teilt es in zwei Hälften; die eine bildet die Männerabteilung, die andere die Weiberabteilung (*cheder* Cant 1 4 3 4 Jdc 15 1). Nur bei reichen Schechs haben die Frauen ein eigenes Zelt (Gen 24 67 31 33). Auf der Hinterseite des Zelts hängt ebenfalls ein solcher

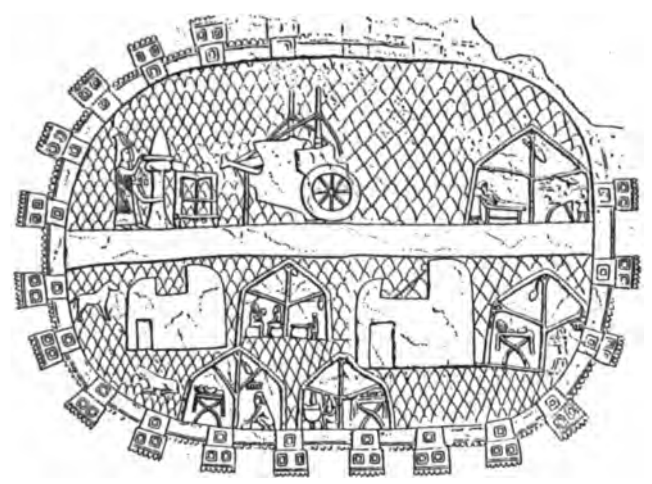


Abb. 53. Sanheribs Zeltlager vor Lachisch.

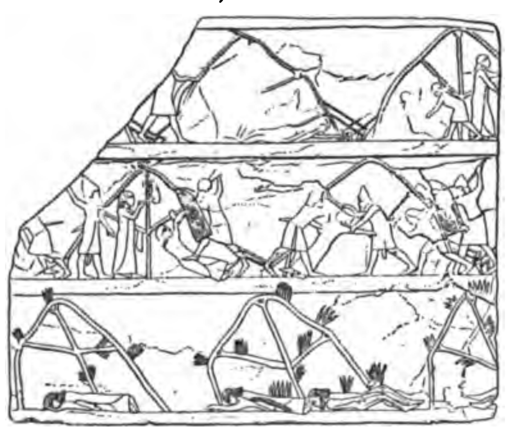
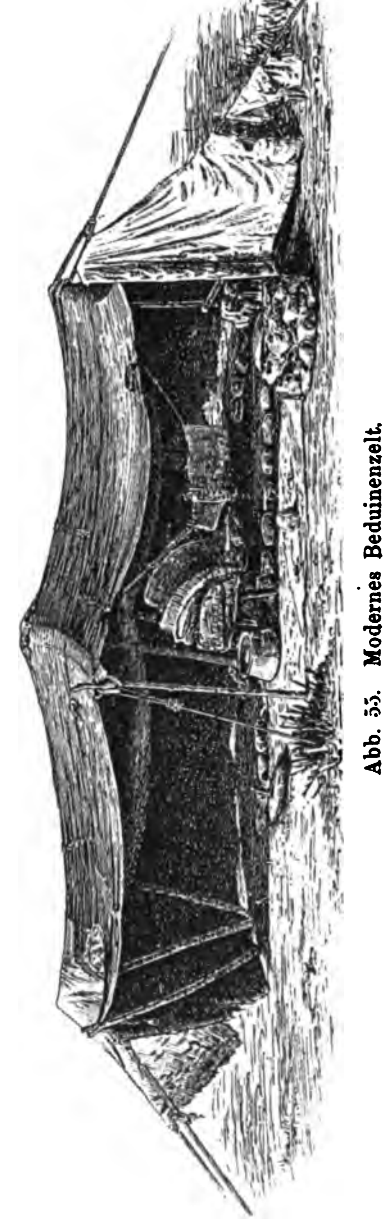


Abb. 54. Assyrische Darstellung arabischer Zelte.

[1] Auf diesen Grenzgebieten findet sich zu allen Zeiten eine halb ansässige, halb nomadisierende Bevölkerung.

Stoffstreifen herunter, um den Wind und die Sonne abzuhalten. Mit langen sehr starken Seilen (*jeter*, *mêtâr*), die nicht am Zeltdach unmittelbar, sondern an angenähten Holzösen befestigt sind, wird das straff angespannte Zelttuch an die fest in den Boden eingerammten hölzernen Zeltpflöcke (*jâtêd* Jdc 4 21) gebunden. Reisst das Seil oder wird der Pflock herausgezogen, so stürzt das Zelt zusammen (daher *jeter* als Bild des ‚Lebensfadens' Hiob 4 21 vgl. Jer 10 20). Die Zelte selbst sind leicht transportabel und rasch auf- und abzuschlagen.


Abb. 55. Modernes Beduinenzelt.

Die Zelte eines Stammes stehen in unregelmässigen kleinen Gruppen zusammen, die sich auf weite Strecken verteilen. Nur in Zeiten der Gefahr stehen sie dicht bei einander, reihenweise oder in Hufeisenform, den Eingang nach innen. So bilden die weit ausgespannten Stricke der äussern Reihe einen gewissen Schutz gegen Angriffe von Reitern. Das Zelt der Schechs zeichnet sich nur durch Grösse, nicht durch feinere Ausführung aus.

Einfach wie das Zelt ist auch seine Einrichtung. Ein paar grobe Strohmatten oder Filzdecken und Teppiche und Kissen, je nach dem Vermögen der Bewohner, bedecken einen Teil des Bodens: sie dienen als Stuhl und Bett. Ein Loch im Boden der Männerabteilung oder ein paar zusammengelesene Steine dienen als Herd. Die Tonlampe ist ein unentbehrliches Stück. Den Tisch vertritt die Strohmatte oder ein rundes Stück Leder (*schulchân*), das auf dem Boden ausgebreitet wird. Durch eiserne Ringe am Rand wird ein Strick gezogen, so dass es beim Marsch wie ein Beutel an ein Kamel gehängt werden kann[1]. Die Beduinen der syrischen Wüste bedienen sich häufig einer Messingplatte, die auf ein kleines Schemelchen gestellt wird. Stühle gibt es nicht, man hockt beim Essen auf dem Boden um die Platte herum. Schläuche von Ziegenfellen (*nô'd*, *chêmet*) bergen das Getreide und die Flüssigkeiten (Jdc 4 19) und dienen zur Bereitung von Butter, die stets in geschmolzenem Zustand in Schläuchen mitgeführt wird.

[1] NIEBUHR, Reisen I 212.

Nimmt man dazu etwa noch eine Handmühle, eine eiserne Pfanne zum Backen und die nötigsten Holz- oder Metallschüsseln für das Essen — zerbrechliche Tonwaren kann der Beduine nicht brauchen —, endlich die Kamelssättel und -taschen, so hat man die ganze Ausrüstung eines Zelts beisammen. Mit Ausnahme der Teppiche (und etwa der Sättel) wird alles in der Weiberabteilung, der Rumpelkammer, niedergelegt (vgl. Gen 31 34). So ist heute das Beduinenzelt von reich und arm, so war es vor Jahrtausenden.

Hütten (*sukkôt*) aus Zweigen und Sträuchern sind nicht Wohnungen, sondern werden gelegentlich zum vorübergehenden Schutz für Hirten und Vieh oder den Feldhüter errichtet (Gen 33 17 Jes 1 8 u. o.). Ueber die Hütten beim Herbstfest s. § 78.

2. Palästinas Kalkgebirge ist sehr reich an Höhlen, und naturgemäss dienten diese in ältester Zeit den Einwohnern als Behausungen. Die Ausgrabungen von Gezer haben das für die vorkanaanitische Zeit bestätigt. Die Höhle zu erweitern war die erste Arbeit menschlicher Kunst: der zweite Fortschritt war, dass man die offene Höhle durch einen Steinwall abschloss zur geschützten Wohnung. So kam man zu einer Art Vorbau, zum Haus, das halb freistand, halb in dem Felsen ausgehöhlt oder doch an den Felsen angelehnt war. Ein schönes Beispiel dieser Bauart bietet das alte Jerusalem (s. § 20). Uebrigens haben schon die Kanaaniter den Uebergang zum freistehenden Haus vollzogen. In einzelnen Landesteilen ging das langsamer: die ausgedehnten Höhlen bei Bêt Dschibrîn (Eleutheropolis) oder die Höhlen im Haurân bei Derʿât (Edrei) mögen noch in späterer Zeit bewohnt worden sein. Berichtet doch noch Hieronymus, dass die Idumäer im Süden bis nach Petra hin der Hitze wegen in Höhlen gewohnt hätten. Wie manchen Orts auch noch in israelitischer Zeit die Höhlen beim Bau der Häuser verwendet wurden, ist unten (§ 20) besprochen. Im A. T. erscheinen die Höhlen nur als aussergewöhnliche Wohnstätten, als Zufluchtsorte im Krieg u. dgl. (Jud 6 2 15 8 ff. I Sam 13 6 14 11 24 4 I Makk 2 31 u. a.). Ebenso dienten sie wohl, wie noch heute sehr häufig, als Stätte für das Vieh. Ueber die Verwendung zu Gräbern s. § 43.

§ 19. Das Haus und seine Einrichtung.

1. Häuser zu bauen haben die Israeliten von den Kanaanitern gelernt. Es ist leicht zu sehen, wie die Bauart in Palästina vom Klima und der Landesnatur beeinflusst wird. Das Klima verlangt nicht Schutz gegen grimme Kälte, nur Obdach vor den Sonnenstrahlen und Regengüssen; es verlangt also auf der einen Seite kühle, kellerartige Räume und gestattet auf der anderen Seite leichte, luftige Bauten. So treffen wir zu allen Zeiten nebeneinander die dicken massiven Gewölbebauten, in die wenig Licht und Luft eindringen kann, und die primitiven Lehmhütten, die gerade noch den Winterregen abhalten (und das nicht immer!). Und da das Klima den beständigen Aufenthalt im Freien erlaubt, stellt der Orientale an sein Haus wenig Anforderungen, was Bequemlichkeit betrifft. Er will einen geschützten Ort für seine Nachtruhe und etwa einen ungestörten Platz für seinen einfachen Imbiss; im übrigen ist er den ganzen Tag auf seinem Acker, oder auf der

Strasse, dem Marktplatz u. dgl. Die Landesbeschaffenheit nötigt zum Stein- oder Ziegelbau; der Hochwald und damit das Langholz zum Bauen fehlt. Die Balken für Salomos Prachtbauten wurden vom Libanon her importiert (1 Reg 5 20), für gewöhnliche Häuser war die Verwendung von Holz sehr beschränkt. Die Bewohner der Ebene waren deshalb von jeher auf Lehmziegel angewiesen, die an der Sonne getrocknet oder gebrannt wurden. Im Bergland ist der weisse Kalkstein ein guter Baustein, der nicht zu hart ist, und sich ziemlich leicht bearbeiten lässt. In alter Zeit wurde mehr mit Ziegeln gebaut als jetzt. Aber sonst hat sich die Bauart nicht viel verändert und das Haus des heutigen Palästinensers darf als Muster des alt-israelitischen Hauses gelten: ist es doch so einfach, dass sich etwas Primitiveres von Bauwerk kaum denken lässt.

Bei den Ausgrabungen in Ta'anack liessen sich 3 Arten alter Häuser unterscheiden. — Die einfachsten waren aus einem Gemisch von kleinen Steinen mit ungebranntem Lehm aufgeführt, aus deren Trümmern kein Lehmstein herausgelöst werden konnte. Diesen gegenüber bedeuten die Häuser aus Lehmstein (*lebênâ*) bereits einen Fortschritt. Diese Lehmsteine sind regelrecht in bestimmtem Format (meist 49 : 33 cm oder 36 : 36 cm) gearbeitet und meist gebrannt. Eine dritte Klasse war aus nicht sehr grossen unbehauenen aber ausgerichteten Steinen erbaut. Alle waren ausserordentlich klein, der Durch-



Abb. 56. Alte Ziegelmauer mit Steinfundament von Megiddo. Aus MuNDPV.

messer des Hauses betrug höchstens 4 m. Wie die Funde in Megiddo zeigen, liebte man, namentlich bei grösseren Bauten, die unteren Mauerschichten aus mittelgrossen unbehauenen Steinen zu legen und darauf dann die Tonziegel zu schichten (Abb. 56). Die Steinhäuser trugen an den Innenwänden stellenweise schon einen Verputz. — Ueber die Cisternen s. § 43. Kalk war den Hebräern ziemlich frühe bekannt (Am 2 1 Jes 33 12). Man überzog die Mauern mit Kalk (Ez 13 10 ff. Dt 27 2), das Häufigere war jedoch, dass sie

einfach mit Lehm beworfen wurden (Lev 14 41 f.). Behauene Steine, Quader (*gâsît*) verwendete wohl der König zu Tempel und Palast (I Reg 7 9 ff.), aber dass ihm in späteren Zeiten die Reichen das nachmachten, war tadelnswerter Luxus und Uebermut (Am 5 11 vgl. Jes. 9 9).

Die auch sonst im Altertum vielfach bezeugte Sitte des Bauopfers, der Einmauerung von Menschen in die Fundamente eines Baus ist durch die neueren Ausgrabungen für Palästina und die Israeliten erwiesen worden. In Megiddo, Gezer und Ta'annek hat man unter Häusern, bei den Stadttoren etc. in zahlreichen Fällen eine Kinderleiche meist in einem grossen Tonkrug (dabei Lampen und Schüsseln) gefunden, die keinen Zweifel übrig lässt, dass es sich hier um lebendig begrabene kleine Kinder, also um Kinderopfer aus Anlass des Baus handelt. Dadurch wird die Deutung von I Reg 16 34 auf solche Bauopfer als richtig erwiesen. Späterhin blieb noch die Sitte, die Lampen und Schüsseln allein, ohne das Opfer und als Symbol desselben einzugraben[1].

Eine rätselhafte Erscheinung ist der sog. „Aussatz“ der Häuser, bei dem sich an den Wänden „grünliche oder rötliche Grübchen zeigen, die tiefer zu liegen scheinen als die Wandfläche“ (Lev 14 33—53). Man denkt vielfach an den Salpeterfrass, der aber weisslich ist, oder an flechtenartige Strukturen, wie sie an verwitternden Steinen und Mauern vorkommen. Von dem schon behaupteten Uebergang des menschlichen Aussatzes auf die Häuser kann keine Rede sein. Vgl. DILLMANN z. d. St.

2. Zur Bedachung legte man bei den kleinen Lehmbauten ein paar rohe Baumstämme über die Wände, überdeckte sie mit Aesten und Reisig und stampfte eine etwa einen Fuss dicke Erdschicht darüber. Das Ganze wird schliesslich heute mit einem aus Lehm und Stroh bereiteten Brei überzogen. Ein solches Dach hält, wenn es immer gut ausgebessert wird, den Winterregen leidlich ab. — Bei den grösseren und festeren Steinbauten hat man schon frühe die Gewölbebedachung angewendet, bei der die Steinplatten einander horizontal überkragen (s. § 43 und Abb. 116. 117). Diese schweren Gewölbebauten brauchen gute Fundamente. Man strebt darnach, sie auf den Fels zu legen; wenn man diesen nicht findet, gilt als Regel, dass man mit dem Fundament wenigstens so tief gehen muss, als das Haus in die Höhe gebaut werden soll. Sonst würde ein starker Winterregen das Fundament rasch zum Weichen bringen (vgl. Matth 7 24 ff.).

Nach aussen war das Kuppeldach meist ausgebaut zur flachen Dachterrasse (*gag*), und auch wo dies, wie heute meist bei den Fellachenhäusern, nicht der Fall war, liess die Kuppel Raum zum Gehen frei. Auf diesem flachen Dache, zu dem vom Hof eine direkte Treppe führte, hielt man sich sehr viel auf; man ging dort in der Abendkühle spazieren (II Sam 11 2 Dan 4 26), schlief dort im Sommer (I Sam 9 25) und verrichtete auch wohl manches häusliche Geschäft dort (Jos 2 6). Zum Schutz gegen die Sonne errichtete man sich im Sommer auf dem Dach kleine Hütten aus Zweigen etc.

[1] WINCKLER, Gesch. Israels I 163 Anm.; über die Funde vgl. insbesondere SELLIN, Denkschriften der k. Akad. in Wien, phil.-hist. Klasse, L 51. MACALISTER, PEF Quart. Stat. 1903, 205 ff.; 306 ff.

(II Sam 16 22 Neh 8 16). Vom Dach aus konnte man geschickt beobachten, was auf der Strasse, im Haushof oder in den Nachbarhöfen vorging (Jes 22 1 Jdc 16 27 II Sam 11 2). Ebenso wurde man selbst von überall her, namentlich von den andern Dächern gesehen und nahm deshalb auf dem Dach vor, was in die Oeffentlichkeit kommen sollte (II Sam 16 22); auf den Dächern ertönte das Klaggeschrei bei öffentlichem Unglück (Jes 15 3 Jer 48 38), von den Dächern herab mochte man zum Volke reden (Matth 10 27). Das alte Recht verlangte (Dt 22 8), dass das Dach mit einem Geländer umgeben sein solle. Trotz des Geländers stieg man leicht von einem Dach auf das andere hinüber und konnte so ganze Strassen entlang auf den Dächern gehen (vgl. Marc 13 15; Josephus Ant. XIII 140).

3. Das Haus des gewöhnlichen Mannes bestand nur aus einem einzigen Zimmer zu ebener Erde, das noch dazu hin recht klein war. Bei Wohlhabenderen hatte das Haus ausserdem wie heute ein Obergemach (*ʿalijjâ*). Dorthin zog man sich, wenn es kühl war, zur Ruhe zurück, auch zu geheimer Besprechung (Jdc 3 20 ff.) oder in Trauer (II Sam 19 1), überhaupt um ungestört zu sein. Angesehene Gäste bettete man dort (I Reg 17 19 II Reg 4 10 I Sam 9 25, wenn in letzterer Stelle nicht einfach das flache Dach unter freiem Himmel gemeint ist). Die Häuser der Reichen zeichneten sich hauptsächlich dadurch aus, dass sie mehr und grössere Räumlichkeiten auf ebener Erde hatten. Dem aussen beim Eingang gelegenen Empfangsgemach stehen die Innengemächer (*cheder*) gegenüber: das Frauengemach, das in einem Haus mit mehreren Zimmern natürlich nicht fehlen darf, und das Schlafgemach (II Sam 4 7 vgl. I Reg 1 15). Auch besondere Zimmer für Winter und Sommer werden erwähnt (Am 3 15 Jer 36 22). Für solche grössere Hauskomplexe war dann ein eigener Torhüter oder eine Türhüterin notwendig (II Sam 4 6 vgl. Joh 18 16). Leider ist das Wohnhaus Salomos gar nicht beschrieben; wir haben es uns wohl mit verschiedenen Flügeln, unterbrochen durch Höfe und Garten zu denken (Jer 32 2). Mehrstöckig im eigentlichen Sinn waren nur wenige Paläste (z. B. das Libanonwaldhaus (§ 43; I Reg 7 2 ff.). — Tempel und Paläste hatten Flügeltüren (I Reg 6 34 7 50); sonst war die Tür (*delet*) niedrig (Prv 17 19). Sie bestand aus Holz (im Ḥaurân aus einer Steinplatte) und drehte sich mittelst Zapfens (*ṣir* Prv 26 14) in den Zapfenlöchern (*pôtôt* I Reg 7 50) der meist steinernen Türschwellen. Sie wurde mittelst eines Riegels (*beriach*) verschlossen, den man mit einem Schlüssel (*maphteach*) von aussen und innen zurückschieben konnte. Die alten Schlösser glichen wohl im wesentlichen den im modernen Syrien gebräuchlichen (Abb. 57). Sobald der Riegel (Abb. 57, 3) in das Loch des Türpfostens (Abb. 57, 2) vorgeschoben ist, fällt eine Anzahl von eisernen Stiften (in bestimmter Weise gruppiert) in die entsprechenden Löcher des Riegels herab. Der Schlüssel (Abb. 57, 4), ein Holzstück, hat an seinem einen Ende ebenso viele Nägel in der gleichen Weise angeordnet. Führt man den Schlüssel von der Seite her in die Riegelrinne ein, so kann man mit den Nägeln des Schlüssels von unten in die Löcher des Riegels eingreifen und die heruntergefallenen Stifte des Schlosses

in die Höhe heben, worauf der Riegel sich zurückschieben lässt. Diese Schlösser und die dazu gehörigen Schlüssel haben eine recht ansehnliche Grösse, vgl. den Ausdruck „die Schlüssel eines Hauses jemand auf die Schulter legen“ (Jes 22 22).

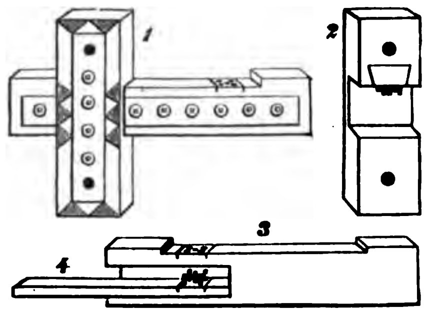


Abb. 57. Arabisches Schloss.

Die Türpfosten waren die Massebôt des Hauses, das was die heiligen Säulen am Tempeltor waren (§ 60), der Standort (*mezûzâ*) der Hausgottheit. Dort bringt man zur Abwehr der Dämonen die Zauberzeichen an (Jes 57 8), im Jahwedienst statt dessen einen Toraspruch (Dt 6 9); man salbt sie mit dem Passablut (Ex 12 7). Unter der Türschwelle wird das Fundamentopfer (s. o.) begraben (vgl. I Sam 5 5).

Der F u s s b o d e n war ein einfacher Estrich von Lehm. Die nicht sehr zahlreichen F e n s t e r (*challôn*) gingen nicht bloss gegen den Hof (wie heute gewöhnlich), sondern auch gegen die Strasse; sie waren, wie noch jetzt, mit hölzernen Gittern versehen (*'eschnâbh*, *'arubbâ* Jud 5 28 I Reg 6 4 Prv 7 6, *sebâkhâ* II Reg 1 2), und vertraten zugleich die Stelle des Kamins (Hos 13 3).

4. Die V e r f e i n e r u n g der Wohnungen mit wachsendem Luxus hat in den Grundzügen des Hauses keine Veränderung gebracht. Die Vornehmen bauten geräumige, palastartige Häuser mit vielen Zimmern (Jer 22 14), aber diese waren schwerlich mehrstöckig. Sonst äusserte sich der Luxus namentlich in dem verwendeten Material: die Mauern wurden aus kostbaren, fein behauenen Quadern aufgeschichtet (Am 5 11)[1]; inwendig wurden Decke und Wände mit rohem Mennig bemalt (Jer 22 14). Statt des gewöhnlich für Türen und Fenster etc. verwendeten Sykomorenholzes (I Reg 10 27 Jes 9 9) nahm man das feinere Olivenholz (I Reg 6 31) oder Cedernholz und täferte damit auch die Wände (Jer 22 14 Hag 1 4), ja man legte diese Täferung, sowie Tür- und Fensterpfosten mit Elfenbein aus (I Reg 22 39 Am 3 15), überzog sie mit Goldblech (I Reg 6 20) oder verzierte sie mit Schnitzereien (I Reg 6 18 29). Statt des blossen Estrichs wurde der Fussboden mit Holz-(Cypressen-)brettern belegt (I Reg 6 15) oder gepflastert wie die Höfe (II Reg 16 17), auch wohl mit kostbaren Teppichen bedeckt; daneben erscheinen grosse Fenster als Merkmal prächtiger Bauten (Jer 22 14). Ob Säulen und Säulenhallen, wie am Salomonischen Tempel und Palast, auch bei Privathäusern angewendet wurden, wissen wir nicht. Der griechisch-römische Baustil in der Periode des Hellenismus blieb auf die grossen Bauten (Paläste, Theater, Thermen etc.) beschränkt, ohne die gewöhnliche Bauart der Juden wesentlich zu beeinflussen.

5. Die E i n r i c h t u n g des Hauses bestand nach II Reg 4 10 in vier

[1] Weisser Marmor (*schajisch*) wird erst in nachexilischer Zeit erwähnt, namentlich bei den herodianischen Bauten. (I Chr 29 2 Cant 5 15 Josephus Ant. XV 392 Bell. Jud. V 4 4).

Stücken: Ruhebett, Tisch, Stuhl und Lampe. Ein eigentliches B e t t in unserem Sinn zum Schlafen kannten die Israeliten so wenig wie die heutigen Fellachen. Der gemeine Mann hüllte sich in seinen Mantel (Ex 22 25 f. Dt 24 13) und legte sich auf den blossen Boden oder auf Decken, die auf dem Fussboden ausgebreitet wurden. Das „Ruhebett“ (*miṭṭâ*, *'eres*), der Divan der Wohlhabenderen diente als Sopha, auf welchem man bei Tag ausruhte (I Sam 28 23) und zu Tische sass (wohl mit untergeschlagenen Beinen: vgl. Abb. 59 Ez 23 41 I Sam 20 25), beziehungsweise nach späterer Mode lag (Am 6 4); ferner als Lager für Kranke (Gen 47 31 49 33 I Sam 19 13 ff. II Reg 1 6 u. a.). Erst in späterer Zeit wurde der Divan zugleich als Bett benützt (vgl. z. B. Hi 7 13 Ps 6 6 132 3 Cant 1 16 u. a.). Er bestand in einem einfachen Holzgestell auf vier Füssen mit einer Decke darauf. Bei den Reichen wurde das Gestell mit Elfenbein eingelegt (Am 6 4), oder aus Cedernholz verfertigt, es bekam eine mit Goldblech beschlagene



Abb. 58. Gastmahl.

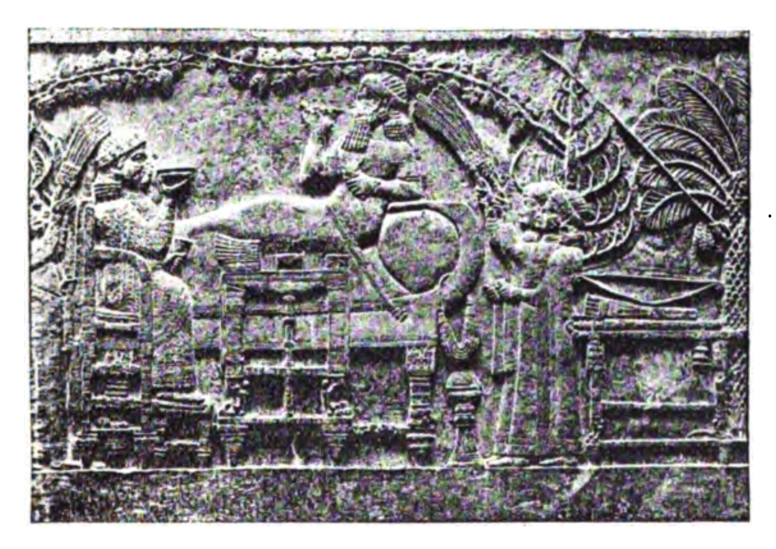


Abb. 59. Assurbanipal und seine Gemahlin in der Laube.

Lehne und silberüberzogene Füsse (Cant 3 10); man bedeckte es mit ebenso wertvollen Stoffen und Kissen, mit prächtigen Teppichen, mit purpurnen gestickten Ueberwürfen, mit feiner ägyptischer Leinwand (Ez 13 18 ff. Prv 7 16 Cant 3 10).

Der T i s c h hat seinen alten Namen (*schulchân*) beibehalten (s. S. 89), aber ist jetzt ein Holzgestell, auf das man die Speisenplatten stellte. Es war zunächst ganz niedrig, da man in ältester Zeit auf dem Boden um

den Tisch herum hockte oder lag (s. Abb. 58). Vornehme freilich mochten es stets vorziehen, auf dem Divan oder auf Stühlen an höherem Tisch zu sitzen (I Sam 20 5 Jdc 1 7), wie dies in Babylonien und Assyrien Sitte war (s. Abb. 59). Mit der Zeit wurde das überhaupt allgemeinerer Brauch. Auch der Tisch bot natürlich reichlich Gelegenheit zur Entfaltung von Luxus (vgl. Abb. 59); einfachere Formen s. Abb. 53.

Der Stuhl (*kissē'*) gehörte im Unterschied vom heutigen Orient zum notwendigen Mobiliar, da man in alter Zeit bei Tische sass (s. oben). Die einfachen Stühle haben keine Rücken- und Seitenlehnen, vgl. die Abb. 60 und den Sitz im Assyrerzelt Abb. 53 (Mitte). Für die reicheren Lehnstühle der Vornehmen dürfen wir den assyrischen Stuhl Abb. 59 und den assyrischen Königsthron (Abb. 61) vergleichen. Nach letzterem Muster können wir uns den Thron Salomos vorstellen, der den Zeitgenossen als Wunderwerk der Kunst galt (I Reg 10 18; vgl. WÜNSCHE, Salomos Thron und Hippodrom, Abbilder des babylonischen Himmelsbildes: Ex or. lux II 3).



Abb. 60. Spinnerin, mit untergeschlagenen Beinen auf dem Stuhl sitzend. Aus A JEREMIAS, ATAO.



Abb. 61. Assyrischer Königsthron.

An Lampen (*nēr*) haben die Ausgrabungen eine grosse Menge gut erhaltener Exemplare zu Tage gefördert. Sie haben von der allerältesten Zeit an bis herab zur Periode griechischen Einflusses die gleiche Form: eine flache offene Tonschale, deren Rand am einen Ende zu einer Schnauze für den Docht zusammengedrückt ist (Abb. 62). Diese Form von Lampen hat sich bis heute bei den Fellachen erhalten. Von besonderem Interesse sind die in Tha'annek, Megiddo und in Südpalästina gefundenen Lampen mit sieben Schnauzen aus israelitischer Zeit (Abb. 63). Sie zeigen zugleich, wie man die Lampen mit einem Fuss versah oder auf einen Untersatz stellte (*m^e nôra* II Reg 4 10; sonst stets von den Leuchtern im Heiligtum gebraucht). In späterer Zeit unter griechischem Einfluss ist dann die beinahe ganz geschlossene Lampe in Gebrauch gekommen. Auch diese ist in der Regel aus Ton; vielfach ist die Oberseite mit Reliefornamenten verziert (Abb. 63). Die Lampe musste ununterbrochen brennen: die Redensart „es verlöscht die Lampe jemands“ bedeutet so viel wie: er ist mit seiner Familie untergegangen

(I Reg 11 36 Jer 25 10 Hi 18 6). Ebenso heute beim Fellachen und Beduinen; wenn es von einem heisst: „er schläft im Finstern“, so will das soviel sagen als: er hat keinen Pfennig mehr um Oel zu kaufen, bei ihm ist es Matthäi am letzten.

Diesen vier Stücken ist etwa noch das Kohlenbecken anzufügen (*'ach*), womit im Winter die Zimmer erwärmt wurden, wenigstens bei den Vornehmen der späteren Zeit (Jer 36 22). Die Kälte des Winters macht auf dem Gebirge eine solche Erwärmung der Zimmer nicht überflüssig.

Ueber Küchengeräte s. S. 64 f. 70 f.

§ 20. Dörfer und Städte.

1. Auf ihren Ursprung angesehen sind die meisten und gerade die wichtigsten Städte der Israeliten ursprünglich kanaanitisch[1], so z. B. Jerusalem.

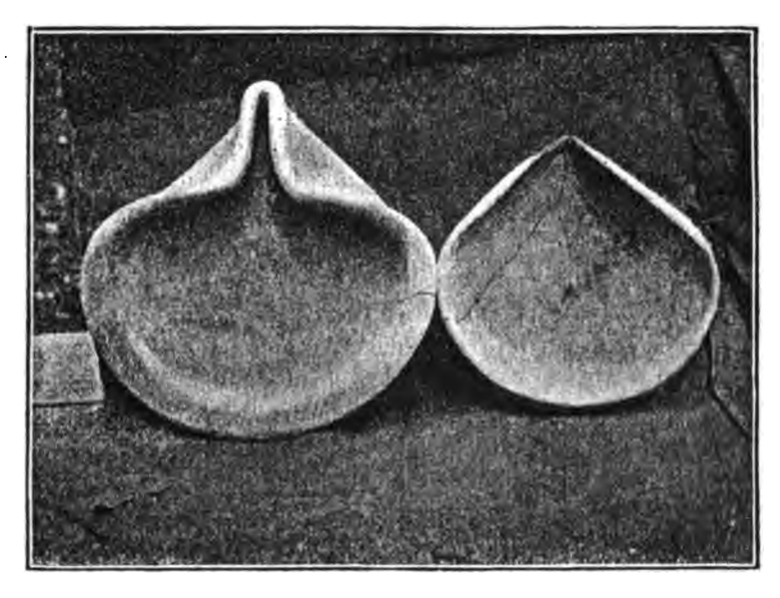


Abb. 62. Tonlampen, alte Form (aus Gezer). Aus PEF Quart. Statements.

Jericho, Sichem, Hebron, Bethel u. a. Als die Israeliten ins Westjordanland kamen, war dieses voll von blühenden Städten, d. h. ummauerten Orten, deren Festigkeit für die Israeliten ein Gegenstand des Schreckens war (Num 13 28). Die offenen Dörfer und Flecken der Umgebung, die Bauern der Landschaft zinsten der benachbarten Stadt, d. h. dem kleinen Gaufürsten, der

[1] Die israelitische Ueberlieferung kennt als älteste Stadt eine solche, die den Namen Henochs trug (Gen 4 17 aus J) und demnach in der ursprünglichen Form der Sage auch von Henoch (nicht von seinem Vater Kain) erbaut war. Auch im babylonischen Schöpfungsbericht wird der Bau der Städte an den Anfang der Welt gelegt. Die Kunst des Städtebaus wurde wie alle andern Künste und Handwerke auf die Unterweisung der Gottheit zurückgeführt, vgl. für die altorientalische Anschauung den Mythus von Oannes (= Ea), der den Menschen diese Kenntnis gibt.

dort die Herrschaft hatte. Die israelitische Ueberlieferung weiss auch noch recht gut, dass die Israeliten nur sehr langsam in diesen Städten Aufnahme fanden und sie zum Teil mit Waffengewalt und in verhältnismässig später Zeit eroberten (z. B. Jerusalem), während sie auf dem offenen Lande rasch Fuss fassen konnten.

Die Liste der von Thutmosis III besiegten syrischen Städte enthält nicht weniger als 118 Ortsnamen; der Pap. Anastasi I., der Reisebericht eines vornehmen Aegypters zur Zeit Ramses II. zählt 56 feste Städte auf, davon 18 nördlich von Tyrus. Die Listen von Seti I. und Ramses II. sind ebenfalls reich an Ortsnamen. Auf den Tontafeln von Tell el-Amarna sind erwähnt die Orte: Ajalon, Akko, Askalon, Beirût, Byblos, sor. Gath, Gath Rimmon, Gaza, Geser, Hazor, Jerusalem, Lachis, Megiddo, Sichem, Tyrus, Sidon u. a.



Abb. 63. Tonlampe, jüngere Form (aus Taʿannek). Aus SELLIN, Tell Taʿannek.

Daneben sind andere Orte israelitischen Ursprungs. Manche offene Ortschaft erhielt erst von den Königen Mauern oder wurde zur starken Festung ausgebaut (Jos 19 50 I Reg 12 25 15 17 21 f. 22 39 u. ö.), manche neue Niederlassung mag von den eindringenden Scharen gegründet worden sein, mancher ‚Herdenturm' (s. § 29) oder Bauernhof ist auch später noch zum Flecken herangewachsen.

Endlich verdanken auch eine Reihe von Städten ihre Entstehung dem Willen eines Fürsten. Aus alter Zeit wird uns nur e i n e solche Stadtgründung berichtet, die Erbauung der Residenzstadt Samaria durch Omri (I Reg 16 24). Um so häufiger sind sie in der griechischen Zeit.

Alexander der Grosse und die Diadochen haben manche Stadt neu gebaut: Pella, Dion, Gerasa mögen auf Alexander selbst zurückgehen, Städte wie Anthedon, Apollonia, Hippos, Gadara u. a. sind schon durch ihren Namen als Gründungen der hellenischen Zeit gekennzeichnet. Vor allem baulustig waren später die Herodianer. Herodes der Grosse legte das grossartige Caesarea am Meer an, gründete nördlich von Jericho die Stadt Phasaëlis, schuf sich eine Reihe von Festungen: zwei Herodeion, Alexandreion, Hyrcania u. a. Eine Schöpfung des Herodes Antipas aus der Zeit des Tiberius ist unter anderen seine berühmte prächtige Hauptstadt Tiberias. Bei einem guten Teil der nach dem Namen solcher ‚Gründer' etc. benannten Städte handelt es sich allerdings bloss um Wiederaufbau, Vergrösserung und Neubenennung alter Orte. Wie bei solchen vielfach durch die Laune eines Herrschers ins Leben gerufenen Städten nicht anders zu erwarten war, sind manche dieser Gründungen von ziemlich kurzem Bestand gewesen.

2. Der auch im A. T. stets gemachte Unterschied von S t a d t und D o r f ist zunächst der von ummauerter Ortschaft (*ʿîr*, *ʿîr chômâ* Lev 25 9) und offener Niederlassung (*chaṣêrîm* Lev 25 31, *perâzôt* Ez 38 11, *kôpher* I Sam 6 18 u. a.), oder einzelstehenden Gehöften. Es ist aber allezeit auch der Unterschied von Stadt und Land in kultureller Beziehung; in den Städten ist die höhere, verfeinerte Kultur. In einzelnen Perioden der palästinensischen Geschichte war er noch tiefer greifend zugleich ein Unterschied in

der Bevölkerung: die neuen Eindringlinge, wie sie immer hiessen (abgesehen von den Philistern, die als Eroberer kamen), breiteten sich zuerst auf dem Land aus, die Städte mit ihrer Kultur blieben noch lange den alten Bewohnern. Immer aber, bei den Kanaanitern wie bei den Israeliten, war es zugleich ein Verhältnis der Abhängigkeit: die offenen Dörfer und das flache Land sind das Gebiet der Stadt, die ‚Töchter‘ der Stadt, die wohl auch als ihre ‚Mutter‘ bezeichnet werden kann (Num 21 25 32 32 42 Jos 17 11 13 23 28 u. ö. II Sam 20 19 vgl. ‚Metropolis‘): sie stehen unter ihrer Gerichtsbarkeit, zahlen den Herren der Stadt Steuer und geniessen dafür in Notzeiten den Schutz ihrer Mauern.

Der Unterschied von κώμη und πόλις wird auch späterhin bei Josephus im N. T. festgehalten. κῶμαι sind z. B. Bethanien (Joh 11 1), Bethphage (Matth 21 2), Bethlehem (Joh 7 42), Emmaus (Luc 24 13): πόλεις sind Nazareth (Luc 1 26), Nain (Luc 7 11), Kapernaum (Luc 4 31). Doch handelt es sich dabei in hellenistischer Zeit nicht mehr um Grösse oder Befestigung, sondern um Verfassung, Rechte u. dgl., welche bei den Städten andere waren als bei den Dörfern. Marc 1 38 ist von κωμοπόλεις die Rede, d. h. von Städten, welche verfassungsmässig die Stellung einer κώμη hatten. In der Mischna werden dreierlei Bezeichnungen gebraucht: ***kûrâkh***, ***'îr*** und ***kâphir***, erstere beide, wie es scheint, nur durch die Grösse unterschieden.



Abb. 64. Siebenschnäuzige Lampe (aus Ta'annek). Aus SELLIN, Tell Ta'annek.

3. Für die Wahl der Ortslage war stets in erster Linie das Vorhandensein von hinreichendem Wasser massgebend. So manche Orte, z. B. 'Ên Gedi, 'Ên Gannîm, 'Ên Schemesch u. a. verraten schon durch ihre Namen, dass sie ihren Ursprung einer schönen, wasserreichen Quelle in trockener Gegend verdanken. Nicht minder wichtig war, dass die Lage einen gewissen Schutz verlieh. Deshalb treffen wir von den Städten des Hügellandes keine unten in der Talmulde gelegen; auch Hebron, Sichem, Nazareth lagen nicht am Platz der heutigen Orte, sondern weiter oben am Bergabhang. Die Festungen, vor allem Jerusalem selbst, Samaria, Jezre'el u. a. lagen auf Hügeln. Auch die Namen Râmâ, Mispâ, Gebha' (= Höhe, Warte) u. dgl. weisen auf eine hohe Lage hin. Am Hügelabhang erstreckte sich gewöhnlich die Ortschaft hin, hinunter bis zur Quelle; droben auf dem Gipfel war die *bâmâ* mit Altar, gerne auch die Dreschtenne an windiger Stelle und bei ummauerten Städten die Burg (*migdâl*).

4. In einem grossen Teil der Namen der Ortschaften hat, wie eben erwähnt, diese Ortslage ihren Ausdruck gefunden. Ausser den schon genannten seien noch als weitere solche Ortsappellativa genannt *migdâl* (—burg), *'emek* (—tal), *nâphâ*, *har* (—berg), *'âbhêl* (—au), *be'êr* (—bronn), *karmel*, *kerem*, *gannîm* (—garten). Andere Apellativa sind von den Produkten hergenommen: *bêt-lechem*, *bêt-phage*, *bêt-tappûach* (Jos 15 33), *'âbhêl-haschschiṭṭîm* (Num

7*

33 49) u. a. Eine dritte Klasse von Namen eignen ursprünglich dem hier wohnenden Geschlecht: Schomron (Samaria, besser Schamrôn) von Schemer (I Reg 16 24), Chebron von Cheber (I Chr 8 17), Schimron (Jos 19 15), Ajjalon, Scha'albim[1] u. a. Hervorhebung verdient eine vierte Gruppe, die theophoren Namen. El, Dagon, Rimmon, Schemesch (die Sonne), der ‚Siebengott' Scheba' und vor allem Ba'al und Astarte kommen in Ortsnamen vor.

Im übrigen können wir gerade die alten Namen nicht weiter erklären. dazu reichen einerseits unsere Sprachkenntnisse nicht aus, andrerseits mögen sie für uns ganz unkontrollierbare Aenderungen durchlaufen haben bis zu der Form, in der sie uns überliefert sind. Man denke an die Wandlungen, welche unsere Ortsnamen durchgemacht haben. auch ohne Wechsel der Bevölkerungsschichten. An volkstümlichen Etymologien hat es natürlich nicht gefehlt. Eine Reihe der alten Sagen dienen ganz oder in einzelnen Zügen zur Erklärung eines Namens, beziehungsweise sind aus diesem herausgesponnen; vgl. z. B. die Namen Babel (‚Verwirrung' Gen 11 9), Ṣô'ar (‚die Kleine' Gen 19 22), Bôkhîm (‚die Weinenden' Jdc 2 5), 'Akhôr (‚Trübsalstal' Jos 7 26), Gilgâl (‚Abwälzung der Schande' Jos 5 9) u. a.

Die Doppelnamen für eine und dieselbe Stadt — abgesehen natürlich von einfachen Veränderungen der Namensform[2] —, welche im ATl. Text sich finden, erregen fast alle grosse Bedenken. Bei Laisch-Leschem wird die Umnennung in Dan mit dem Eindringen der Israeliten in Zusammenhang gebracht (Jos 19 47 Jdc 18 27), was an sich möglich wäre. Sonst handelt es sich um Harmonisierungsversuche.

Jebus (= Jerusalem) ist später zurecht gemachter Name (s. S. 32); die Gleichungen Chaṣ'ṣôn Tâmâr = 'Ên Gedî (II Chr 20 2) und Bela' = Ṣôar (Gen 14 2) hängen mit der verschiedenen Lokalisierung derselben Sage in zwei Berichten zusammen; dass Ḳ'rijôt Cheṣrôn = Châṣôr sei (Jos 15 25), ist Weisheit eines Glossators, der die Zahl der Städte jener Liste vermindern will; Ḳirjat arba' (= Hebron Jos 15 13), die „Stadt des Viergottes", entstammt den alten orientalischen Mythen, auch die „Wälderstadt" Ḳirjat J''ârîm (= Ba'ala, s. Anm. 2) dürfte eine mythologische Anspielung sein, doch hat sich der Name dann eingebürgert (Jer 26 20). D'bîr soll gar früher zwei Namen, Ḳirjat Ṣannâ (Jos 15 49) und Ḳirjat Ṣepher (Jos 15 15) gehabt haben. In hellenistischer Zeit sind Namensänderungen Mode geworden. Wo ein Fürst einen zerstörten Ort wieder aufbaute, eine heruntergekommene Stadt neu verschönerte, da gab er ihr einen neuen Namen, seinen eigenen oder den eines Familiengliedes, eines Gönners u. dergl. So wurde Sa-

---

[1] Die häufige Endung *—ôn* in Ortsnamen (vgl. auch noch Sidon, Askalon u. a.) scheint die babylonische Pluralendung —âni in kanaanäisch getrübter Aussprache zu sein, würde also auf vorkanaanäischen Ursprung deuten. Die entsprechende kanaanäisch-hebräische „Pluralendung" ist *—îm*: Scha'albim, Adummim, Jeruschalim (so nach den Tell Amarnabriefen, nicht Jeruschalajim, wie die Masora will), vgl. die Endung des weiblichen Plurals *—ôt* in Aschtarot, Kerijot etc. Diese Namen sind natürlich nicht Plurale, so wenig wie die auf *—ajim* Duale sind. Im übrigen ist diese Endung *—ajim* noch nicht erklärbar (HWinckler in KAT[3] 28 f.).

[2] Z. B. K'zîb (Gen 38 5) und 'Akhzîb (Jos 15 44); Bêt Pe'ôr und Ba'al Pe'ôr; Ba'al Me'ôn, Bêt Me'ôn und Bêt Ba'al Me'ôn; Bêt Dibhlâtajim (Jer 48 22) und 'Almôn Dibhlâthajim (Num 33 46); Ba'ala, Ḳirjat Ba'al, Ba'al J'hûdâ, Ba'alat Tamer (s. o.; Jos 15 9 60 II Sam 6 2 Ri 20 33). Andere Variationen mögen Schreibfehler sein, z. B. Ṭibchat für Betach (I Chr 18 8; II Sam 8 8).

maria zu Sebaste, Sichem zu Neapolis, Bêth Sch^{e}'ân zu Skythopolis, Rabba zu Philadelphia, Tadmor zu Palmyra, Emmaus zu Nikopolis, Lydda zu Diospolis, Akko zu Ptolemais, Kapharsaba zu Antipatris, ja schliesslich Jerusalem zu Aelia Capitolina. Auch die griechischen Namen wechselten: Stratons Turm wurde in Caesarea, Paneas in Caesarea Philippi, zeitweise auch in Neronias, Anthedon in Agrippias umgewandelt. Nur in seltenen Fällen jedoch — ein Zeichen, wie der Hellenismus nie sehr tief ging — haben sich diese griechisch-römischen Namen behauptet (z. B. Neapolis in dem heutigen Nâbulus; Sebaste in Sebaṣṭîje), meist sind die alten Namen bald wieder zum Vorschein gekommen und bis heute erhalten, z. B. Jerusalem, ʿAmmân (Rabbath Ammon), Bêsân (Bethsean), Ludd (Lydda), ʿAkkâ.

5. Auf Grund der Ausgrabungen können wir uns wenigstens im allgemeinen ein B i l d e i n e r i s r a e l i t i s c h e n S t a d t machen. Vor allem war der Umfang, den der Mauerkreis einschloss, ein recht bescheidener, auch bei bedeutenderen Festungen, wie Megiddo, Taʿanach, Gezer. Offene Ortschaften mochten sich weiter ausdehnen, aber für die Städte galt es, die Verteidigungslinie möglichst klein zu machen. Dass wir selbst bei Jerusalems Bevölkerung nicht mit Zahlen rechnen dürfen, wie bei Babylon, Rom, Alexandrien u. a., ist schon bemerkt worden (S. 40 f.). Von Samaria gilt das gleiche: Sargons Prunkinschrift gibt die Zahl der deportierten Männer auf 27 280 an, und wenn dabei auch vom gemeinen Volk nur die Kämpfer mitgeschleppt wurden, so sind andrerseits alle Beamten, Priester und das Heer mit in dieser Zahl inbegriffen. Ueber Mauern und Befestigungen vgl. § 58.

Im Innern der Stadt war alles eng zusammengedrängt (s. o.). Die kleinen Häuser waren aus unbehauenen Steinen oder Lehm errichtet; Häuser aus behauenen Quadern waren selbst in der späteren Königszeit etwas seltenes (s. S. 91 f.). Nur e i n Gebäude zeichnete sich durch Grösse und festen Bau aus, die Burg (*migdâl*), die für sich wieder mit einer Mauer umgeben war und die letzte Zuflucht vor dem Feinde bot (s. § 58). Die Gassen zwischen diesen Häusern (*chuṣôt*) waren eng, unregelmässig und winkelig. Speziell von dem alten Jerusalem wissen wir durch die Ausgrabungen, dass die am steilen Bergabhang liegenden Häuser der Hauptsache nach nicht freistehend waren, sondern den Naturfels als Rückwand benützten, oft sogar nichts anderes waren als Felshöhlungen mit einem Vorbau. Die Dächer der niederstehenden Häuser gaben da und dort die Strasse für die höherliegenden ab. Wo die Terrainverhältnisse ähnlich lagen, mag es auch sonst ähnlich gewesen sein, ist doch noch bis heute das Dorf Siloa am Abhang des Oelbergs nicht anders gebaut.

Die Ausgrabungen in Gezer, Taʿannek, Megiddo haben gezeigt, dass der Felsboden unter allen diesen Städten mit Cisternen durchlöchert war. Dazu vergleiche den Bericht Mesas (Zeile 24 seiner Inschrift), dass er in der Stadt Karchah den Bau einer Cisterne bei jedem Hause veranlasst habe. Teiche und Brunnen hatte ausser Jerusalem (S. 31 ff.) noch manche andere Stadt. Denn meist lag die Quelle nicht innerhalb der Mauern.

Von Strassenpflasterung erfahren wir aus vorexilischer Zeit nichts. Wenn Herodes d. Gr. in Antiochia eine Hauptstrasse pflastern liess, mag er in seiner eigenen Residenzstadt ähnliches getan haben, ausdrücklich bezeugt ist dies aber erst von Herodes Agrippa II. (Josephus Ant. Jud. XVI 5 3;

Bell. Jud. I 21 11 Ant. Jud. XX 9 7). Uebrigens gab es zu Ahas' Zeiten Steinpflaster im Tempelvorhof (II Reg 16 17). Vom Schmutz der Strasse ist oft die Rede (Jes 10 6 Mi 7 10 u. a.); man warf die Abfälle und den Kehricht aus den Häusern, wie noch heute, einfach auf die Gasse, die herrenlosen Hunde räumten dann mit vielem auf (Jes 5 25 Ex 22 30 u. a.). Strassenpolizei und Strassenbeleuchtung gab es nicht, wohl aber hören wir von Nachtwächtern, welche die Stadt durchziehen (Hohel 3 3 5 7 Jes 21 11 Ps 127 1 130 6.)

Freie Plätze im Innern der Stadt gab es nicht, wohl aber am Tor (Neh 8 16). Dort wurde Markt gehalten (II Reg 7 1), Recht gesprochen (II Sam 15 2 Dt 21 19 u. ö.), Verträge aller Art rechtsgültig gemacht (Gen 23 10 Ruth 4 1 11 Dt 25 7 u. a.) Alle wichtigen öffentlichen Angelegenheiten wurden dort verhandelt; die Könige versammelten dort das Volk (I Reg 22 10 II Chr 32 6 Neh 8 1 3); was öffentlich bekannt werden sollte, wurde unter dem Tore verkündigt (Jer 17 19 Prv 1 21 8 3). Ueberhaupt strömte unter dem Tore alles zusammen zur geselligen Unterhaltung, da es in alter Zeit keine sonstigen öffentlichen Vergnügungsplätze gab (Gen 19 1 Ps 69 13). Obdachlose Fremde übernachteten hier und fanden da wohl auch am ehesten einen gastlichen Mann, der sie in sein Haus aufnahm (Gen 19 2 f. Jdc 19 15 ff.).

Charakteristisch für die Städte des Orients ist, dass die Handwerker nach ihrem Handwerk, die Kaufleute nach ihren Waren je in einer bestimmten Marktstrasse zusammenwohnen. Das war schon in alter Zeit so. In Jerusalem gab es z. B. eine ‚Bäckergasse' (Jer 37 21), ein ‚Tal der Zimmerleute' (I Chr 4 14 Neh 11 35), ein ‚Fischtor' und ‚Schaftor', die wohl von dem nahen Fisch- bzw. Schafmarkt den Namen hatten, ein ‚Walkerfeld' (Jes 7 3 36 2). Neh 3 32 deutet auf Quartiere der Goldschmiede und Krämer hin. Josephus erwähnt den Wollmarkt, den Basar der Schmiede und den Kleidermarkt (Bell. Jud. V 8 1).

Kap. II.

Die Familie und ihre Sitte.

§ 21. Charakter der hebräischen Familie.

WILKEN, Das Matriarchat bei den alten Arabern 1884. — WROBERTSON SMITH. Kinship and Marriage in early Arabia, Cambridge 1885. — NOELDEKE, ZDMG 1886 XL 148—187. — STUBBE, Die Ehe im Alten Testament 1886. — Für die modernen Sitten vgl. EWLANE, Sitten und Gebräuche der heutigen Egypter, übersetzt von THZENKER. 2. Aufl. I 141—213. — FAKLEIN, Mitteilungen über Leben etc. der Fellachen in Palästina, ZDPV IV 62 ff. V 81 ff. — SNOUCK-HURGRONJE, Mekka II 102 ff. — JWELLHAUSEN. Die Ehe bei den Arabern, Nachrichten v. d. k. G. d. W. zu Göttingen 1893, 431 ff.

1. Bei keinem Volk ist die Bedeutung der Familie als Grundlage der ganzen sozialen Ordnung für uns so deutlich erkennbar, wie bei den Israeliten. Die anderen Völker finden wir in historischer Zeit schon im Besitz einer ziemlich fortgeschrittenen staatlichen Bildung, wo bereits die Familie in den Hintergrund getreten ist. Die Israeliten lernen wir noch auf der untersten Stufe politischer Gliederung kennen, der Geschlechter- oder

Stammesverfassung, bei welcher der Familie die grösste Bedeutung zukommt. Denn Geschlecht und Stamm ist für die israelitische Anschauung ja nichts anderes als die erweiterte Familie (s. § 48). Die Familie bestimmt die Sitte, schafft das Recht und hat die Gerichtsbarkeit; alle öffentlichen Angelegenheiten sind Familienangelegenheiten. Mehr nach der Kopfzahl der Familie als nach dem Reichtum an Vieh und Aeckern bemisst sich der Einfluss des Familienoberhaupts; sein Wort gilt, soweit er ihm durch Speere Nachdruck verleihen kann: er ist unabhängig, weil er sich selber schützen, sich jederzeit von dem Stamm trennen kann: — er ist mit einem Wort ein Selbstherrscher, auch dem einzelnen Familiengliede gegenüber, das vollständig auf die Familie angewiesen ist. Hier gerade tritt die Aehnlichkeit der israelitischen Verhältnisse mit denen der modernen Beduinen Syriens in merkwürdigem Grade zu Tage.

2. Als eine solche kleinste politische Einheit war die Familie zugleich Kultusgenossenschaft. Die Gottheit wird auf dieser Kulturstufe stets in den Kreis des Geschlechts hereingezogen. Sie steht zu dem sie verehrenden Stamme in einem ganz besonderen Verhältnis als sein Stammgott, und wird an die Spitze gestellt, als der mythische Heros, von dem sich die Glieder als Nachkommen ableiten. Bei der israelitischen Familie ist noch deutlich erkennbar, dass sie Kultusgenossenschaft war. Der Hausvater war der Priester, der den Verkehr der Hausgenossen mit der Gottheit regelte, wie das Ritual des Passah zeigt (Ex 12 3 ff. 13 8 ff.). Auch die Benennung des Priesters als „Vater" ist in dieser Hinsicht bemerkenswert (Jud 17 10 18 19). Noch in historischer Zeit haben die Geschlechter ihre Opferfeste, bei denen sich die Familienmitglieder unbedingt zusammenfinden mussten (I Sam 20 29). Auch in der Stellung des Sklaven drückt sich dieser Charakter der Familie aus. Er ist ein Glied der Familie, dies betätigt er dadurch, dass er am Familienkult teilnimmt. Ein Elieser betet zu dem Gott ‚seines Herrn' (Gen 24 12); alle ausländischen Sklaven werden von alters her durch Beschneidung in die Kultgemeinschaft der Familie aufgenommen. Endlich darf hier auch noch auf alle die Anzeichen hingewiesen werden, welche den Ahnenkult für die Israeliten in einer früheren Periode beweisen. Ahnenkult ist immer Familienkult.

3. Die israelitische Familie ist, soweit wir sie zurückverfolgen können, patrarchisch. Der Mann war der Herr des Hauses (s. u.), Verwandtschaft, Stammeszugehörigkeit, Erbrecht wurden durch den Vater bestimmt, vgl. z. B. die Genealogien der Stämme. Für die Araber ist jedoch in alter Zeit die Metrarchie und Polyandrie durch Strabo[1] und die minäischen Inschriften[2] bezeugt. Bei dieser Ordnung der Familienverhältnisse sind die Beziehungen zur Mutter die stärkeren und bestimmen die Verwandtschaft;

[1] Strabo 713: „Alle haben eine Frau. Den Zutritt zu ihr hat der der zuerst kommt und den Stab (den sie alle tragen) vor die Tür legt. Bei Nacht ist sie beim ältesten .... Ehebrecher ist nur der, welcher aus einem anderen Stamm ist.

[2] HWINCKLER, Altorient. Forschungen II 81—83.

die Vaterschaft ist ja nicht festzustellen. Die Frau steht unter der Munt ihrer männlichen Verwandten; der Mutterbruder ist der nächste Verwandte der Kinder. Auch bei den Israeliten sind Spuren einer einstigen metrarchischen Familienordnung vorhanden. Es finden sich weibliche Stammheroen: Lea, Rahel, Bilha, Silpa, Hagar, Ketura. Die Geschwisterehe, die Ehe mit Stiefmutter und Schwiegertochter, welche bis zu Ezechiels Zeit in Uebung waren (Ez 22 10 f.), konnten nur da entstehen, wo die Verwandtschaft durch den Vater als unbestimmbar nicht zählte, und nur die gemeinsame Abstammung von der Mutter die Verwandtschaft begründete. Ehen zwischen Geschwistern mütterlicherseits und zwischen Mutter und Sohn sind stets verabscheut worden. Das Gefühl, dass die Verwandtschaft durch die Mutter bestimmt werde, war überhaupt noch lange lebendig (vgl. Gen 42 38 43 29 44 20 Ri 8 19 9 2 f.). Adoption (Gen 30 3) und Namengebung durch die Mutter, Vererbung gemäss Abstammung von der Mutter (Gen 21 10), Verheiratung des Mädchens durch den Bruder (nicht Vater Gen 24; Betuel ist nur v. 50 nachgetragen), Einheiraten des Mannes in das Geschlecht der Frau (Gen 24 5 von Elieser als mögliche Bedingung gefürchtet; Jdc 14 1 ff. 15 1) sind lauter Züge, die nur vom Mutterrecht aus richtig verstanden werden können. Und aus denselben Verhältnissen heraus findet der bekannte Spruch Gen 2 24 seine Erklärung. Im übrigen liegen freilich diese Zustände so weit zurück, dass sich nicht einmal eine deutliche Erinnerung daran erhalten hat. Die angeführten Sitten sind unverstandene Reste einer längst überwundenen Ordnung.

4. Die israelitische Familie ist durch alle Zeiten hindurch p o l y g a m i s c h. Das ist ein bemerkenswerter Unterschied von der babylonischen Ehe, die seit der Zeit Hammurabis (ca. 2250 v. Chr.) monogamisch ist. Der Codex Hammurabi kennt nur e i n e Hausfrau, eine zweite neben ihr darf der Mann nur im Falle des Siechtums der ersten Frau nehmen. Sonst, namentlich wenn die Hauptfrau kinderlos ist, ist ihm nur eine Nebenfrau gestattet, und auch das nur, wenn ihm nicht die Frau ihre Magd als Zuhälterin gibt. Diese Nebenfrau ist zwar eine eheliche Frau, und ihre Kinder werden bezüglich des Erbrechts als eheliche Kinder behandelt, aber es wird ausdrücklich bestimmt, dass sie nicht die Rechte der Frau hat. Bei den Israeliten wird allerdings auch der Unterschied zwischen der Ehefrau und der Kebse (Sklavin) gemacht[1], aber der Begriff der Nebenfrau fehlt. Die freien Israelitinnen, die sich der Mann zur Ehe kauft, stehen alle gleichberechtigt als Frauen neben einander. Eine Schranke, was die Zahl der Hausfrauen betrifft, liegt nur darin, dass ein grosser Harem ein teurer Luxus ist. Reiche Leute, Könige[2], Grosse machten von ihrem Recht ausgedehnten Ge-

[1] Das zeigt sich am deutlichsten daran, dass der Umgang mit der Sklavin (Kebse) eines anderen nicht als Ehebruch aufgefasst und bestraft wird, sondern nur als Eigentumsbeschädigung; s. 53.

[2] Die Talmudisten stellen die Regel auf, dass kein Jude mehr als vier Weiber zugleich und ein König höchstens 18 haben dürfe. Uebrigens verbietet schon das Kö-

brauch (vgl. Jdc 8 30 9 2 II Sam 5 13 I Reg 11 1 ff. u. sonst). Der gemeine Mann in Israel dagegen wird sich wie noch heute der Fellache in Palästina, mit zwei Frauen begnügt haben.

Für diese Sitte lassen sich verschiedene Gründe geltend machen: dass die Orientalin ausserordentlich schnell altert, dass der Mann eine weitere Arbeitskraft braucht u. dgl. Vor allem war es bei Kinderlosigkeit der ersten Frau geradezu notwendig, eine zweite Frau oder eine Kebse zu nehmen (s. § 23).

Auch in dieser Beschränkung brachte die Vielweiberei manche Unzuträglichkeiten mit sich. Namentlich die kinderlose Frau hatte gegenüber der Mutter von Söhnen einen schweren Stand (I Sam 1 6 ff.), sie fühlte sich als die Gehasste (*senû'â*), jene als die Geliebte (*'ahûbhâ*). Sogar die Kebse durfte es wagen, sich über die rechte Frau zu erheben (Gen 16 4 ff. vgl. Gen. 30), und nicht immer lag die Sache so günstig wie bei Sara und Hagar, dass die Herrin sie entfernen konnte. Bezeichnend ist der Sprachgebrauch, der die hinzugenommene zweite Frau kurzweg mit dem Ausdruck *haṣṣârâ*, ‚die Feindin', benennt. Das spätere Gesetz hat es für nötig gefunden, zu gunsten der zurückgesetzten Frau einzugreifen (Dt 21 15—17). Auch das Verbot der alten Sitte (vgl. Gen. 29 14 ff.), zwei Schwestern gleichzeitig zu heiraten, sollte verhindern, dass die Eifersucht das geschwisterliche Verhältnis zerstöre.

Der Mann hatte demnach zu ausserehelichem geschlechtlichen Umgang volle Freiheit. Gewährte er seiner Frau eine der Sitte angemessene Behandlung, so hatte er alles erfüllt, was sie billigerweise erwarten konnte. Weitere eheliche Treue wurde weder durch das Gesetz noch durch die Sitte von ihm gefordert. Ehebruch war nur, wenn er sich an der Frau eines anderen vergriff. Umgekehrt war die Sitte in Beziehung auf die Frau sehr streng (vgl. Dt 22 21). Ehebruch wurde bei der Frau wie beim Mann nach alter Sitte mit der Todesstrafe des Steinigens geahndet (Dt 22 22 f. vgl. Ez 16 40 und Joh 8 5 7; im Cod. Hamm. § 129 mit Ertränken), vorausgesetzt, dass der beleidigte Mann nicht selbst die Wahrung seiner Ehre in die Hand nahm[1]. Wie sorgfältig die misstrauische Eifersucht der Männerwelt über den Frauen wachte, zeigen die Gesetzesbestimmungen, welche die Frau vor falscher Verdächtigung schützen sollten, aber ihren Zweck nur notdürftig erreichten (Dt 22 13—19 Num 5 11—30); vgl § 54.

§ 22. Die Eheschliessung. Stellung der Frau.

Literatur s. bei § 21.

1. Die Ehe wird rechtlich begründet durch die Verlobung. Diese hat die Bedeutung, dass der Bräutigam durch Zahlung des Kaufpreises (*môhar*)

nigsgesetz (Dt 17 17) mit deutlichem Seitenblick dem König, viele Frauen zu nehmen.

[1] Dieselbe Strafe traf die Frau, welche beim Eingehen der Ehe nicht als Jungfrau erfunden wurde (Dt 22 21), eine Sitte, die wie die Bestrafung der Untreue der Verlobten zu verstehen ist (s. S. 106). Ueber das Vergehen der Kebse (Sklavin) s. o. S. 104 Anm.

oder eines Teiles desselben als Angeld, sich ein Anrecht auf die Braut erwirbt. Die israelitische Ehe ist also Kaufehe, ganz wie schon die alte babylonische im Codex Hammurabi und noch die heutige Fellachenehe. Die Verführung oder Vergewaltigung einer Braut, für welche der Mohar bereits bezahlt ist, fällt im Gesetz ganz unter den gleichen Gesichtspunkt, wie bei einer verheirateten Frau (Dt 22 23 ff., ebenso Cod. Ham. 130). Die Verführung des unverlobten Mädchens wird als Beschädigung des Eigentums des Vaters betrachtet (Ex 22 15) und mit einer Geldbusse in der Höhe des üblichen Mohar abgemacht.

Leider fehlen in dem sehr lückenhaft erhaltenen ATl. Gesetz weitere Bestimmungen betreffend den Mohar. Ganz im Geist der israelitischen Sitte liegen einige Bestimmungen des Codex Hammurabi: bei unbegründetem Rücktritt des Bräutigams verbleibt der bezahlte Kaufpreis dem Schwiegervater, während umgekehrt bei Rücktritt des Schwiegervaters dieser den Kaufpreis doppelt zurückerstatten muss (Cod. Hamm. 159. 160). Wenn die Frau kinderlos stirbt, muss der Schwiegervater ihren Kaufpreis zurückgeben, da der Zweck der Ehe verfehlt ist (Cod. Hamm. 163. 164).

Die Höhe des Mohar wird uns leider in keinem einzelnen Fall genannt; Hos 3 2 kann nicht hiehergezogen werden. Dagegen zeigt Dt 22 29 im Vergleich mit Ex 22 15 50 Silbersekel als gesetzlichen Normalbetrag (ebensoviel nennt Codex Hammurabi 138. 139). Damit vergleiche man den Durchschnittspreis eines Sklaven, der (nach Ex 21 32) gerade die Hälfte beträgt (30 Sekel = 1/2 Mine nach alter Rechnung s. § 42). Der Mohar konnte übrigens auch in andern Leistungen bestehen: Jakob dient um seine Weiber (Gen 29 20 27); andere Mädchen werden für Kriegstaten in die Ehe gegeben (Jos 15 16 Jdc 1 12 I Sam 17 25). Um den Preis von 100 Vorhäuten der Philister erkauft David sich Sauls Tochter Michal (I Sam 18 20 ff.; II Sam 3 14)[1].

Schon im Gesetz Hammurabis werden von diesem Frauenkaufpreis ausdrücklich die Geschenke unterschieden, die der Bräutigam in der Regel der Braut macht (§ 159. 160). Solche Geschenke (*mattân*) bekommt die Braut auch nach israelitischer Sitte (Gen 24 53 34 12), sie tragen als vor der Hochzeit gegeben, den Charakter einer den Verlobungsvertrag bestätigenden Gabe. Im Verlauf der Zeit hat dann allerdings auch der Mohar etwas vom Charakter dieser Geschenke angenommen, insofern er zu einem Teil oder ganz der Braut zufiel. Schon der alte Erzähler (E) tadelt es, dass Laban den Kaufpreis für seine Töchter ganz für sich verwendet (Gen 31 15) — Ueber das Frauengut s. u. S. 110 f.

2. Die Wahl der Frau war Sache des Vaters bezw. des Familienoberhauptes (vgl. Gen 24 2 ff. 38 6 28 1 ff. 21 21 34 5 Jdc 14 2). Da es sich bei der Eheschliessung nicht um Gründung einer neuen Familie, sondern um

[1] Angesichts dieser letzteren Stellen ist es der Gipfelpunkt der Geschmacklosigkeit, wenn man den *môhar* — so werden dort die 100 Vorhäute der Philister ausdrücklich bezeichnet — als Gabe an die Braut umdeuten will. Die homerischen Griechen zahlen mit Rindern, daher der Ehrenname der Jungfrauen: ‚Rinderbringende‘ (Il. XI 245).

Uebergang der Frau aus ihrer Familie in die des Mannes handelt, so geht die Sache begreiflicherweise die Familie als solche an. Es erscheint als ungehörig, wenn ein Sohn eigenwillig Frauen heiratet, welche die Familie nicht aufnehmen mag (Gen 26 34 f. 27 46). Dementsprechend steht auch auf seiten der Familie der Braut das letzte Wort bei den Verhandlungen dem Oberhaupt ihrer Familie zu. Die Einwilligung des Mädchens ist nicht notwendig zur Rechtsgültigkeit der Verlobung. Die Verhandlungen über den Mohar werden von den beiderseitigen Familienangehörigen geführt und abgeschlossen (Gen 24 50 ff. 34 12 vgl. bes. auch 29 23).

Damit ist jedoch keineswegs ausgeschlossen, dass die Neigungen und Wünsche der jungen Leute Berücksichtigung fanden. Liebende Eltern werden vor Abschluss des Vertrags auch ihre Tochter darüber befragt haben (Gen 24 58 vgl. auch I Sam 18 20). Ein Esau kann gegen den Willen seiner Eltern sich stammesfremde Frauen nehmen (Gen 26 34 f.). An Gelegenheit zur Entwicklung solcher Neigungen fehlte es keineswegs, da der persönliche Verkehr der Geschlechter noch nicht wie bei den heutigen Muslimen der Städte eingeschränkt war (Jdc 14 1 ff. I Sam 9 11 18 20). Draussen bei der Herde oder am Brunnen treffen Männer und Frauen zusammen. Das Gefühl, in gewissem Sinn selbständig und den Männern ebenbürtig ihre Arbeit auf dem Feld und bei der Herde zu besorgen, verleiht den Mädchen Sicherheit und Freiheit im Auftreten: einem Gespräch mit Fremden weichen sie nicht aus, gern lassen sie sich die Hilfeleistung der kräftigeren Männer gefallen und sind ebenso zu Gegendiensten bereit (Gen 24 15 ff. 29 10 Ex 2 16 ff. I Sam 9 11). Freilich sind sie manchmal auch Unbilden, ja Gewalttaten von seiten der Männer ausgesetzt (Ex 2 16 ff. Gen 34 1 ff.), allein im ganzen sind Zucht und Sitte stark genug, sie in ihrer Ehre zu schützen (vgl. auch Ex 22 15 Dt 22 23 ff. 28 f.).

Durch die Sitte war übrigens einer solchen Neigung der jungen Leute von vornherein eine bestimmte Richtung gegeben. Die Verhältnisse unter der Stammesverfassung forderten die Heirat unter Geschlechtsangehörigen. Die im Geschlecht verheiratete Tochter war in besserer Lage als die in die Fremde verkaufte, die dem Machtbereich und Schutz ihrer Familie ganz entzogen war. „Besser ich gebe sie dir, als einem Fremden", sagt Laban zu Jakob (Gen 29 19 vgl. Jdc 14 3). Daher die vielen Verwandtenehen in der Patriarchengeschichte. Auch Mose ist der Sohn einer Ehe von Neffe und Tante (Vaterschwester, Num 26 59). Ganz besonders war der Vetter von Vaterseite her der gewiesene Freier für ein Mädchen, vgl. Isaak und Rebekka (Gen 24 4), Jakob und Rahel-Lea (Gen 29 19). Ueber die Schwagerehe und die Ehe zwischen Geschwistern[1], welche beide auf ganz andere Vorstellungen zurückgehen, s. § 54.

[1] Die Geschwisterehe hat ihren Ursprung in den einfachsten Familienverhältnissen, wo noch Polyandrie herrscht und die Glieder des Geschlechts als Geschwister erscheinen. Da nur innerhalb des Geschlechts oder Stammes geheiratet wird, sind die ‚Geschwister' die natürlichen Gatten. Das spiegelt sich dann in dem alten Schema der

Aehnliche praktische Erwägungen begünstigten auch später noch die Aufrechterhaltung der Sitte. Dazu kommt das Bestreben, den Grundbesitzstand eines Geschlechts und die ganze Interessengemeinschaft möglichst zu erhalten. Damit wird in der jungen Gesetzesnovelle Num 36 1—12 das Verbot motiviert, dass eine ‚Erbtochter' keinen Angehörigen eines fremden Stammes heiraten darf (vgl. § 54). Nur muss man sich stets vor Augen halten, dass von der Ansiedelung an „Stamm" und „Geschlecht" immer mehr die Bedeutung von lokalen Gemeinschaften erhalten. Es ist also kein sachlicher Widerspruch damit, wenn die Israeliten mit den Kanaanitern, in deren Orten sie wohnen, und anderen Fremden (*gêrîm*) im Land das Connubium eingehen (Ri 3 6 II Sam 11 3). Im Lauf der Zeit wurden natürlich die Ausnahmen von der alten Regel immer häufiger (vgl. z. B. II Chr 24 26). Selbst Israelitinnen heirateten in die Fremde (I Reg 7 14). Die gesetzlichen Bestimmungen im einzelnen s. § 54.

3. Ueber die Hochzeitsfeierlichkeiten sind wir nur wenig unterrichtet. Da die Eheschliessung als rein weltlicher Akt betrachtet wurde, fand keinerlei religiöse Zeremonie statt; da sie etwas rein privatrechtliches war, gab es auch nichts, was einer bürgerlichen Trauung vergleichbar wäre. Im altbabylonischen Recht galt als Grundsatz, dass eine gültige Ehe einen Ehevertrag voraussetzt (Cod. Hamm. 128). Ein solcher war in Israel auch bekannt, wenn auch nicht notwendiges Erfordernis, da die Legitimität und Erbfähigkeit der Kinder nicht davon abhängig ist (S. 113); doch vgl. § 54. Später in nachexilischer Zeit war er allgemeine Sitte (Tob. 7 15). Der Hauptakt, das Charakteristische an den Hochzeitsfeierlichkeiten, ist die festliche Einführung der Braut in das Haus des Bräutigams bezw. seiner Eltern, wodurch die Bedeutung der Ehe, der Uebertritt des Mädchens in das Geschlecht des Mannes, zum Ausdruck kam. In hochzeitlichem Schmucke (Jes 61 11), von seinen Freunden und Verwandten begleitet (Jdc 14 11 vgl. Matth 9 19 u. Par.), holte der Bräutigam die Braut am Abend des Hochzeitstages ab; mit lautem Jubelruf geleitete die Schar der Gäste die festlich geschmückte Braut (Jes 49 18 Jer 2 32), die von ihren Gespielinnen begleitet wurde (Ps 45 15) zur Brautkammer im Haus des Bräutigams (Jer 7 34 16 9 25 10). Eine Sammlung von Hochzeitsliedern, wie sie bei diesem Zug ge-

---

Götterfamilie wieder, wo Istar die Schwester und Gattin des Schamasch ist. Daraus ist dann die Sitte der Geschwisterehe in den Königsfamilien entstanden (vgl. bes. Aegypten), wo die Schwester als die einzig würdige Gattin des Bruders und Königs gilt. Natürlich lebte unter diesen Umständen die Sitte auch im Volke weiter unter Kulturverhältnissen, in denen längst der Begriff ‚Bruder' und ‚Schwester' einen engeren Sinn erhalten hatte. Im alten Aegypten scheint die Geschwisterehe sehr häufig gewesen zu sein; in den altägyptischen Liebesliedern ist ‚mein Bruder', ‚meine Schwester' die stehende Bezeichnung der Liebenden (AERMANN, Aegypten 221 f.). Wie weit bei den Israeliten die Geschwisterehe üblich war, lässt sich nicht sagen. In den Beispielen Abraham-Sara (Gen 20 12) und Ammon-Tamar (II Sam 13 1 ff.) könnte sie auf Rechnung des sehr stark anklingenden Istarmythus zu setzen sein. Doch hat noch Ezechiel (22 11) über diesen blutschänderischen Brauch zu klagen.

sungen wurden, haben wir im Hohenlied. Bis zum Eintritt in das Brautgemach bleibt wie noch heute die Braut dicht verschleiert (Gen 29 25, s. S. 79). Im Hause des Bräutigams wurde dann das grosse Hochzeitsgelage veranstaltet, das in der Regel sieben Tage[1] (auch zweimal sieben Tage) dauerte (Gen 29 27 Jdc 14 12 Tob 8 18). In anderen Fällen allerdings handelt es sich darum, dass der Mann in das Geschlecht der Frau einheiratet, so bei Jakob (Gen 31 31; er fürchtet, dass Laban die Töchter zurückhalten könnte), bei Simson (Jdc 14 10 ff. vgl. 15 1 f.), und bei der Heirat mit einer Erbtochter[2]. In solchen Fällen fiel natürlich die Ueberführung der Braut in das Haus des Bräutigams weg, und die Hochzeitsfeierlichkeiten fanden im Hause der Braut statt, wo dann auch die Ehe vollzogen wurde (Gen 29 22 Jdc 14 10 ff.). Die naive Sitte, mit der man sich noch heute im Orient darüber zu vergewissern sucht, dass die Braut das Ehegemach als Jungfrau betreten, reicht in hohes Altertum zurück (Dt 22 13 ff.). Diese Hochzeitsgebräuche sind die gleichen noch im Buche Tobit (7 13 ff. 8 20 f. 11 16 ff.), und haben sich sogar in Einzelheiten bis heute erhalten.

4. War die Frau das erkaufte Eigentum des Mannes, so ergab sich daraus von selbst sein Recht zur Scheidung. Er brauchte nur die Scheidungsformel auszusprechen, die nach Hos 2 4 („sie ist nicht mein Weib und ich bin nicht ihr Mann") ähnlich gelautet haben wird, wie auf den babylonischen Urkunden: „du bist nicht mein Weib" (vgl. den talâk im Islam), beziehungsweise den Scheidebrief zu schreiben (Jes 50 1 Jer 3 8 vgl. § 54). Da er dabei auf den bezahlten Mohar verzichten musste, so war die Entlassung ein Verzicht auf ein wohlerworbenes Recht, der weder gegen die Frau noch deren Familie ein Unrecht enthielt. Die Frau trat wieder in ihre Familie zurück und konnte aufs neue verheiratet werden. Ein sittlicher Mackel irgend welcher Art haftete ihr nicht an. Die israelitische Sitte ist hier wesentlich laxer als die altbabylonische: dort erwuchsen dem Manne, wenn die Frau keinen begründeten Anlass zur Scheidung gegeben hatte, grosse pekuniäre Nachteile und die Söhne folgten der Frau. Im alten Israel lag die einzige Schranke darin, dass die Familie der Frau natürlich meist nicht gut zu der Scheidung sah. Dazu kam später noch die Bestimmung, dass der Mann die entlassene Frau nicht wieder zurücknehmen durfte (Dt 24 1—4 vgl. § 54). Ob in alter Zeit die Scheidungen häufig waren, wissen wir nicht; das angeführte Gesetz scheint es vorauszusetzen. Die Frau ihrerseits hatte kein Mittel, sich von ihrem Mann zu trennen, ausser etwa das auch bei den Ara-

---

[1] Auch bei den alten Arabern war die siebentägige Feier stehende Sitte. Die sieben- bezw. vierzehntägige Dauer rührt von der Vorstellung her, dass der Mond sich mit der Sonne vermält: der Vollmond ist der Beginn der Ehe, von da ab wendet er seinem Weibe, der Sonne, das Gesicht zu, der Neumond ist der Schluss, die vollzogene Ehe.

[2] Die ältere Sitte betreffend die Erbtöchter, welche das Gesetz Num 27 1—11 voraussetzt, war die, dass der Mann, der sie heiratete, in ihr Geschlecht eintrat und so das Geschlecht des Verstorbenen fortsetzte. Anders der Nachtrag Num 36 5—9 s. § 54.

bern gebrauchte, dass sie sich ihrem Manne so verhasst macht, dass er sie fortschickt. Salome, die Tochter des Herodes, konnte sich erlauben, ihrem Manne Kostabarus den Scheidebrief zu schicken, aber das wurde als fremde Unart verurteilt (Josephus Ant. XV 259). Im Unterschied davon gestattete schon das altbabylonische Recht der Frau, bei schwerer Pflichtverletzung des Mannes sich von ihm zu trennen (Cod. Hamm. 142). Im übrigen vergleiche für die gesetzlichen Bestimmungen über die Scheidung § 54. Im ganzen zeigt sich hier wie auch sonst (s. u.) deutlich eine fortschreitende Entwicklung auf eine bessere Stellung der Frau hin. Maleachi (2 18) verdammt aufs schärfste die Ehescheidung: die Frau ist die Mutter vom „Samen Gottes"; wenn Kinder da sind, ist der Zweck der Ehe erfüllt. Jahwe hasst es, dass man das Weib der Jugend, die Mutter der Kinder entlässt, wenn sie etwa alt geworden ist und einem nicht mehr gefällt. Freilich ist diese Forderung nicht durchgedrungen, man denke nur an die Praxis zu Christi Zeit (Matth 5 31 f.).

5. Nach allem Gesagten ist die Stellung der Frau in der Ehe nach der rechtlichen Seite dahin zu bezeichnen, dass sie das Eigentum des Mannes ist, das er gekauft hat. Der Mann ist der *ba'al*, der Herr, die Frau die *be'ulâ*, die Untergebene. Als solches Eigentum kann der Mann sie jederzeit wegschicken und er kann andere Frauen neben ihr haben, während die Frau nicht weggehen kann und zu unbedingter Treue verpflichtet ist. Sie hat auch kein Erbrecht an den Mann.

Ihre Stellung ist aber doch andrerseits auch rechtlich von der der Sklavin sehr verschieden. Genau genommen hat der Mann nicht ein Recht auf die Frau selbst und ihre Person, sondern nur ein Recht darauf, sie bei sich zu haben und von ihr Kinder zu bekommen. Die Frau kann vom Mann nicht verkauft werden wie die Sklavin, ja die eigene Tochter. Nicht einmal die Sklavin oder Kriegsgefangene darf er verkaufen, wenn er sie zu seiner Konkubine gemacht hat (Dt 21 14). Nur dass die Frau mit dem Manne gegebenenfalls in sechsjährige Schuldknechtschaft gehen muss (Ex 22 2 f. Lev 25 39 47), vgl. § 54. Ausserdem hat die Frau gewisse Vermögensrechte. Sie bringt in die Ehe ihr eingebrachtes Gut mit, das ihr naturgemäss in der Regel von ihrer Familie geschenkt ist (daher *berâkhâ* Jos 15 16 ff. Jdc 1 12 ff.). Doch war, was sie an Kleidern, Schmuck etc. mitzubekommen hatte, vielleicht nicht immer dem freien Willen ihrer Angehörigen überlassen, sondern bildete, wie noch heute, einen Teil der Abmachung. Ein Teil des Mohar mag schon früh eben zu solchen Anschaffungen verwendet worden sein, so ist es wenigstens heutzutage. Ausserdem bestand das eingebrachte Gut der Frau am häufigsten in einer oder mehreren Sklavinnen (Gen 16 1 f. 24 59 29 24 29). Diese mitgebrachte Aussteuer etc. der Frau ist jedoch nicht eine „Mitgift" im Sinn des römischen Rechtes, die an den Mann und in das gemeinsame Vermögen fällt, sondern sie bleibt Eigentum der Frau. Die Sklavinnen z. B. sind der Macht des Hausherrn ganz entzogen (Gen 16 26 30 4 9) und bleiben stets in der Gewalt der Herrin, die sie wieder zur Dienerin

erniedrigen kann (Gen 16 6 f. vgl. Cod. Hamm. 146). Mit andern Vermögensteilen mag es hiernach ebenso gehalten worden sein, dass sie Eigentum der Frau bleiben, das sie nach dem Tode des Mannes herausbekommt (Cod. Hamm. 171. 172) und das sie an ihre Kinder vererbt (Cod. Hamm. 162. 167. 173. 174). Das Gesetz Hammurabis setzt voraus, dass dieses eingebrachte Gut vielfach sogar grösser ist als der Kaufpreis der Frau (§ 164). Im A. T. finden wir die Sitte einer Mitgift erst in nachexilischer Zeit bezeugt (Tob 8 12 Sir 25 22), wie auch die Töchter erst spät und nur in Ausnahmefällen Erbrecht erlangen (s. § 54). Im altbabylonischen Recht ist sie noch besser gestellt: sie hat bei Scheidung ohne ihr Verschulden Rechtsansprüche an das Vermögen des Mannes (Cod. Hamm. 137—140); ferner beim Tod des Mannes gewisse Ansprüche an den Nachlass (Cod. Hamm. 172); endlich kann sie sich gegen die Haftung für die vorehelichen Schulden des Mannes durch einen Protest bei der Eheschliessung sichern (Cod. Hamm. 151).

Die wirkliche Stellung der Frau war aber nicht so schlimm, als es hiernach scheinen könnte. Dass sie Eigentum des Mannes ist, empfand sie nicht als entwürdigend, denn als unverheiratete Tochter war sie Eigentum ihres Vaters und konnte sogar in die Sklaverei verkauft werden (s. u.). Den unbedingten Gehorsam schuldeten die Kinder ebenso wie sie dem Hausherrn. Und schliesslich hatte sie stets an ihren Blutsverwandten einen Rückhalt. Ihre Stellung war also wesentlich auch davon abhängig, ob ihre eigene Familie mehr oder weniger Einfluss hatte.

Im ganzen war das Los der Frau aus dem Volke ein ziemlich hartes, da ihr, wie noch heute, ein grosser Teil der schwersten Arbeiten im Haus auferlegt wurde: Wasserholen, Mehlmahlen, Brotbacken u. s. w.; auch zur Feldarbeit und zum Viehhüten wurde sie nach Kräften beigezogen.

Im übrigen kam es natürlich auf den Grad der Zuneigung des Mannes sowie auf ihren eigenen Charakter an, ob sie einen grösseren oder kleineren Einfluss auf ihren Mann und das ganze Haus besass. Infolge der grösseren Freiheit, die das hebräische Mädchen genoss, war die israelitische Frau keineswegs das geistig und moralisch verkrüppelte Geschöpf, wie es die heutige muslimische Städterin in der Regel ist. Wir finden recht energische Frauen, die einen bedeutenden Einfluss auf die Leitung des Hauswesens ausüben, selbständig zu handeln wissen und das Lob der Klugheit nicht minder als das der Schönheit verdienen (Gen 16 5 ff. 27 13 f. 42 ff. Jdc 4 4 ff. 17 ff. 16 6 ff. I Sam 25 14 ff.).

Im Lauf der Zeit hat sich unverkennbar die Stellung der Frau gehoben. Die Betrachtung der Frau als eines blossen Eigentums trat allmählich in den Hintergrund (s. o.). Schon der Schöpfungsbericht bei J weist der Frau die Stellung einer ‚Gehilfin' zu, welche dem Mann ebenbürtig zur Seite steht. Nicht minder kommt eine hohe Anschauung von der Ehe zum Ausdruck, wenn die Propheten das Verhältnis Jahves zum Volk unter dem Bild einer Ehe darstellen. Und wenn in den Gesängen des Hohelieds Frauenschönheit und -liebe in sehr sinnlicher Weise mit glühenden Farben geschil-

dert werden, so gibt das ‚Lob des tugendsamen Weibes' in den Sprüchen dazu eine Ergänzung, die eine wohltuende Hochschätzung der Frau offenbart. Nur haben solche theoretischen Reflexionen praktisch an der Stellung der Frau wenig geändert. Wenn es in nachexilischer Zeit Sitte wird, die Frauen im Frauenhaus einzuschliessen (II Makk 3 19 ff. III Makk 1 18 f.), werden wir trotz aller schönen Reden darin kaum einen Fortschritt zum Besseren sehen.

6. Das Los der Witwen war im allgemeinen ein trauriges. Es fehlt nicht an Spuren, dass wie bei den Arabern, so auch bei den Hebräern in ältester Zeit die Witwe mit dem übrigen Besitz des Mannes vererbt werden konnte. Der freche Sohn Ruben will schon bei des Vaters Lebzeiten die Erbschaft antreten (Gen 35 22). Der Empörer Absalom zeigt sich dem Volk als Erbe und Nachfolger seines Vaters dadurch, dass er vom Harem desselben Besitz ergreift (II Sam 16 20 ff.). Abner hat durch seinen Umgang mit Sauls Kebsweib Rizpa in Ischboschets Rechte eingegriffen (II Sam 3 7); und wenn Adonia die Hand der Abisag fordert, so verlangt er damit ein Stück von Davids Erbe (I Reg 2 22 vgl. v. 15). Trotz des Verbots im Deuteronomium waren solche Ehen des Sohnes mit seiner Stiefmutter bis auf Ezechiel nichts seltenes (Ez 22 10). Einen weiteren Fall nennt I Chr 2 24 nach LXX.

Immerhin war dies in historischer Zeit keineswegs mehr allgemeine Sitte. Aber die Witwe war darauf angewiesen, ob einer der Erben für sie sorgen wollte. Sie konnte allerdings auch in ihre Familie zurückkehren — wenn sie noch einen Vater hatte, und dieser sie aufzunehmen Lust hatte —, oder sich aufs neue verheiraten. Das Deuteronomium nimmt sich daher ihrer nach Kräften an: ihre Rechtsachen sollten nach Recht und Billigkeit behandelt werden (Deut 10 18 24 17 27 19 vgl. die entsprechenden Forderungen der Propheten Jer 7 6 Jes 1 17 10 2 Mi 2 9 u. a.); bei den Opfermahlen und Festen sollen sie als Gäste zugezogen werden (Deut 14 29 16 11 14 26 12 f.); die Nachlese auf Feldern, in den Weinbergen und Oelgärten soll ihnen überlassen werden (Deut 24 19 21 vgl. Ruth 2 2). Die spätere Sitte scheint dann der Witwe doch verschiedene Ansprüche an das Vermögen des Mannes zugestanden zu haben; die Rabbinen geben darüber genaue Vorschriften.

§ 23. Die Kinder.

HPloss, Das Kind in Brauch und Sitte der Völker, 2. Aufl., Berlin 1882, 2 Bde. — ENestle, Die israelitischen Eigennamen nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung, Harlem 1876. — FrHommel, Die alt-israelitische Ueberlieferung 1897. — FrUlmer, Die semitischen Eigennamen im A. T. Leipzig 1901. — Zur Beschneidung: BStade. Gesch. Israels I 423; KMarti, Gesch. der israel. Relgion[4] 1903, 43 und passim; RSmend, Lehrbuch der alttestamentl. Religionsgesch.[2] 1899, 150 f. 322.

1. Kinderreichtum ist für den Israeliten ein Segen Gottes. „Schaffe mir Kinder, wo nicht so sterbe ich", war die Sehnsucht der israelitischen Frau (Gen 30 1); „werde zu unzähligen Tausenden", lautete der Segenswunsch der Eltern bei der Heirat der Tochter (Gen 24 60) Unfruchtbarsein war eine Strafe Gottes (I Sam 1 5 ff.). Denn erst als Mutter hatte die

Frau die volle angesehene Stellung im eigenen Haus (I Sam 1_{6} f. Gen 16_{4}). Noch schlimmer war es für den Mann, wenn er keine Kinder hatte; denn damit drohte sein Haus unterzugehen. Selbstverständlich nahm niemand dieses Schicksal freiwillig durch Ehelosigkeit auf sich; man tat im Gegenteil bei unfruchtbarer Ehe alles mögliche, um es zu verhindern [1]. Zur unfruchtbaren Frau nahm man eine zweite. Bereitwillig führte auch die Gattin dem Mann ihre Sklavin zu; dann galten deren Kinder als die der Hausfrau selbst, und die Schmach der Kinderlosigkeit war von ihr genommen. Hiefür hat sich im Hebräischen ein eigener technischer Ausdruck gebildet, ein denominatives Niphal von *ben* = Kinder durch Adoption bekommen (arab. *tabanna*). War aber ein Mann kinderlos verstorben, so blieb noch die Möglichkeit, dass der nächste Anverwandte des Verstorbenen die Witwe heiratete, eine heilige Pflicht, welche selbst ein aussergewöhnliches Vorgehen, wie das der Tamar (Gen 38_{13} ff.), rechtfertigte. Der erste Sohn dieser Ehe galt dann als Sohn des Verstorbenen.

Zur Erklärung dieser nicht von allen alten Völkern geteilten Anschauung vom Segen eines grossen Kinderreichtums darf man zunächst wohl hinweisen auf die günstige Naturbeschaffenheit des Landes. Da, wo der Ernährung eines zahlreichen Volkes bedeutende Hindernisse entgegentreten, findet sich Abneigung gegen den Kinderreichtum. Im späteren Griechenland wurde vielfach der aussereheliche Umgang mit Frauen empfohlen, um der Uebervölkerung vorzubeugen. Bei den Hebräern gab das Land willig, soviel man brauchte. Selbst bei den Beduinen der Wüste ist es nicht schwer, Milch für eine zahlreiche Kinderschar aufzutreiben. So konnte und musste eine grosse Nachkommenschaft als ein Glück erscheinen. Das Geschlecht, das wenig streitbare junge Männer zählte, der kinderlose Mann, der ganz allein stand, galt wenig.

Allein damit ist die Angst des Israeliten vor Kinderlosigkeit doch nicht völlig erklärt. Die Vorstellung, dass der Kinderlose eines wesentlichen Glückes verlustig geht, kann sich ursprünglich weder auf das Glück des Familienlebens, noch auf das einer angesehenen Stellung im Stamm beziehen, überhaupt nicht auf ein Glück, das er bei Lebzeiten geniesst; sonst hätte es ja gar keinen Sinn, einem Gestorbenen durch die Leviratsehe einen Sohn zu geben. Letzterer Brauch wird vielmehr nur durch die Anschauung verständlich, dass dem Toten etwas abgeht, worauf er einen Anspruch hat. Dies kann nichts anderes sein, als die kultische Verehrung, die dem Haupte einer Familie von seinen Familiengliedern zukommt. Ihrer durch Kinderlosigkeit

---

[1] Merkwürdig ist, dass das uns am nächstliegenden erscheinende Mittel hiezu, die Adoption eines fremden Kindes, bei den Hebräern gar nicht vorkam: eher noch rückte der Sklave, wenigstens was das Erbrecht anbelangte, in die Stellung eines Sohnes ein, gehörte er doch schon vorher zur Familie (Gen 15_{3}). In Gen 16_{2} und den parallelen Fällen handelt es sich um einen Sohn des Hausvaters, nicht um einen Blutsfremden. Häufig ist die Adoption bei den alten Babyloniern, vgl. die Bestimmungen des Cod. Hammurabi hierüber.

beraubt zu sein, ist das gefürchtete Unglück. Natürlich liegt solcher Ahnenkult weit hinter den geschichtlichen Zeiten zurück; die Wurzel ist vergessen, die aus ihr herausgewachsenen Vorstellungen und Einrichtungen sind — unverstanden und für eine spätere Stufe unverständlich — geblieben mit jener Zähigkeit, mit welcher die Form weiterlebt, auch wenn der Inhalt wechselt.

2. Aus dem oben (S. 104 ff.) über die israelitische Ehe Gesagten ergibt sich, dass der **Unterschied von legitim und illegitim** im Sinne des griechisch-römischen Rechtes bei den Kindern der israelitischen Familie nicht existieren kann[1]. Schon die Sitte der Polygamie schliesst diesen Gegensatz aus. Die Kinder der Nebenfrau sind gerade so gut legitim, wie die der Hauptfrau: *alle* sind Kinder des Familienvaters, *alle* sind deshalb erbberechtigt (Gen 21 10, s. § 54). Es sollen also nicht durch die Form der Ehe die Kinder einer bestimmten Frau als legitime den anderen gegenüber gekennzeichnet werden, sondern der Mann geht die Ehe ein und begnügt sich nicht mit dem freien geschlechtlichen Umgang mit einer gewerbsmässigen Hure, um Kinder zu bekommen, die sein Geschlecht fortführen. Die Vaterschaft allein kommt in Betracht; wer die Mutter war, hat auf die Legitimität der Kinder nur beschränkten Einfluss — der denkbar grösste Gegensatz zum Mutterrecht.

Fraglich könnte die Legitimität nur bei den Kindern der Konkubine, welche Sklavin ist, sein. Nach altbabylonischem Recht gelten diese nur dann als ehelich und erbberechtigt, wenn der Vater sie ausdrücklich als eheliche Kinder anerkannt hat (Cod. Hamm. § 170, 171). Bei den Söhnen Jakobs von seinen Kebsweibern wird davon nichts gesagt, wohl aber ist Adoption von seiten der Hauptfrauen angedeutet (Gen 30 3). Leider ist aus der Erzählung von Hagars Vertreibung Gen 21 9 (E) nicht klar zu entnehmen, ob Hagar auch hier (wie Gen 16 1 ff.) als Sklavin gedacht ist oder als freie Nebenfrau[2]. Bei Jephta, dem Sohne einer öffentlichen Dirne, wird man allerdings Anerkennung durch den Vater voraussetzen müssen (Jdc 11 1 ff.), wenn er im Haus mit den andern Söhnen aufgezogen wird.

3. Dagegen folgt aus dem über Familie und Geschlecht als Kultgenossenschaft und kleinste Wirtschaftseinheit Bemerkten (S. 102 f.), dass zwischen **Knaben und Mädchen** ein gewisser Unterschied gemacht wurde. Der Knabe allein setzte das Geschlecht fort, das Mädchen trat durch Verheiratung in eine andere Familie über; der Knabe allein führte den Kult des Hauses weiter, das Mädchen war nicht fähig zur Kultübung. Ein gewisses Gegengewicht bildete der Umstand, dass ein Mädchen in die Ehe verkauft

---

[1] Hierin liegt der wesentliche Unterschied der israelitischen Auffassung von der griechisch-römischen und modernen. Bei letzterer ist der Zweck der Ehe die Erzeugung vollbürtiger erbberechtigter Nachkommen, wobei der Nachdruck auf der Legitimität der Geburt und dem darauf basierten Erbrecht liegt. Τὰς μὲν γὰρ ἑταίρας ἡδονῆς ἕνεκ' ἔχομεν. τὰς δὲ παλλακὰς τῆς καθ' ἡμέραν θεραπείας τοῦ σώματος, τὰς δὲ γυναῖκας τοῦ παιδοποιεῖσθαι γνησίως (Demosthenes adv. Neaeram 122).

[2] Hagar wird zwar (Gen 21 10) als Sklavin bezeichnet, aber in Wirklichkeit beruft sich Sara keineswegs auf ihr Recht als Hagars Herrin, wie Gen 16 5 („Gott sei Richter"); sie erniedrigt Hagar nicht wieder zur Sklavin, wie Gen 16 7, wozu sie das Recht hätte (vgl. § 54 und Cod. Hamm. § 146). Sie verlangt vielmehr von Abraham ihre Entlassung. Das alles passt besser, wenn Hagar die Stellung einer Nebenfrau hatte.

werden konnte, also doch nicht so ganz wertlos war. Die überlegene Stellung der Söhne fand hauptsächlich im Erbrecht ihren Ausdruck: vom Vater erbte nur der Sohn, nicht die Witwe und Tochter. Letztere konnte im Unterschied vom altbabylonischen Recht nur ein Geschenk vom Vater oder von den Brüdern empfangen, und war erst später und nur in dem Falle, dass keine Söhne da waren, erbberechtigt (vgl. § 54).

Unter den Söhnen selbst genoss der Erstgeborene (d. h. der erstgeborne Sohn des Vaters) eine hervorragende Stellung: er bekam beim Erbe den doppelten Anteil seiner Brüder (Dt 21 17; s. § 54). Auch sonst gab ihm die Sitte das Recht, in wichtigen Angelegenheiten der Familie mitzureden (Gen 24 50 ff.), da er nächst dem Vater als das Oberhaupt der Familie galt. Dem entsprach eine gewisse Autorität gegenüber den Geschwistern, die freilich zu Lebenszeiten des Vaters eine rein moralische war (Gen 37 22), und wahrscheinlich nach dem Tode des Vaters die Verpflichtung, für die noch unverheirateten weiblichen Familienglieder zu sorgen.

Auch diese Sitte, die z. B. die alten Babylonier nicht haben, ruht auf religiöser Grundlage; der Erstgeborne hat einen gewissen Vorrang der Heiligkeit, denn in ihm fliesst das gemeinsame Blut des Stammes am reinsten (Gen 49 3 Deut 21 17). Das findet im Jahwismus seinen Ausdruck in der Bestimmung, dass die Erstgebornen Jahwe zu geben sind (Ex 22 28 f.)[1]. Ueber Kinderopfer s. § 71.

4. Die israelitischen Frauen bedienten sich in der Regel bei einer **G e b u r t** der Hebammen (*m'jalledet* Gen 35 17 38 28 Ex 1 15), doch gebaren sie, wie noch heute die Fellachinen sehr leicht. Wie anderweitig war auch bei den Hebräern die Mutter eine Zeitlang nach der Geburt kultisch unrein. Näheres hierüber s. § 81.

Gen 30 3 soll die Leibsklavin auf den Knien der Herrin gebären, damit ihr Kind als der Herrin eigenes Kind betrachtet werde, eine leicht verständliche symbolische Handlung, die aus der Zeit des Mutterrechts stammt, wo die Frau adoptiert (s. S. 104.). Die Sitte, dass die Frau überhaupt auf den Knien einer andern Person gebar, ist auch Hi 3 12 vorausgesetzt. Jedenfalls war dies dann nicht der Vater, der schon zur Zeit von Jeremia 20 15 nicht bei der Entbindung gegenwärtig zu sein pflegte, sondern die Hebamme oder eine dritte weibliche Person. Weitere Schlüsse hieraus, dass die Frau auf den Knien des Mannes gebar oder dass wenigstens die sinnbildliche Handlung des auf die Kniesetzens bei Adoption durch den Mann vollzogen wurde, sind unstatthaft, da in Gen 50 23 der Text sehr fraglich ist. Ebenso findet sich sonst nirgends eine Spur und scheint durch die ganze israelitische Anschauung (S. 112) ausgeschlossen, dass der Vater seine eigenen Kinder durch diesen Akt erst anerkannte, ähnlich wie bei den Römern der Vater das Kind zum Zeichen seiner Anerkennung vom Boden aufhob.

Das abgenabelte Neugeborene wurde im Wasser gebadet, mit Salz abgerieben[2] und in Windeln gewickelt (Ez 16 4). Das Stillen der Kinder be-

---

[1] Da im Bundesbuch Kinderopfer natürlich nicht gemeint sein können, so müssen wir annehmen, dass eine Bestimmung über Lösung ausgefallen oder als selbstverständlich ausgelassen ist. Später ist Jahwes Anspruch auf die Erstgeburt geschichtlich begründet worden mit der Verschonung der Erstgeburt beim Auszug aus Aegypten.

[2] Die Verwendung des Salzes beim Neugeborenen scheint im alten Orient ganz allgemein gewesen zu sein. Die alten Araber rieben das Kind mit Salz; die Fellachen

sorgte wie im ganzen Altertum die Mutter selber (Gen 21 7 I Sam 1 21 ff. I Reg 3 21 u. a.), nur in Ausnahmefällen nahm man seine Zuflucht zu Ammen (*'ômenet* Gen 24 59 35 7). Später scheint dies bei den Vornehmen mehr und mehr aufgekommen zu sein (II Sam 4 4 II Reg 11 2 vgl. Ex 2 9). Die Entwöhnung der Kinder fand ziemlich spät statt. Noch jetzt dauert in Palästina das Stillen 2—3 Jahre, ebenso war es in alter Zeit (vgl. II Makk 7 28; nach den Rabbinen 2 Jahre). Die Entwöhnung wurde als ein Fest mit Opfer (I Sam 1 24) und fröhlichem Mahle (Gen 21 8 Sam 1 24) gefeiert.

5. Der Name wurde dem Kind sofort nach der Geburt beigelegt; ebenso wird es noch heute gewöhnlich bei den Arabern gehalten. Meist wählte die Mutter den Namen (Gen 4 1 2 19 37 f. 29 31 ff. 30 6 ff. 35 16 ff. 38 28 ff. Jdc 13 24 I Sam 1 20 4 21 Jes 7 14; ebenso, allerdings ausnahmsweise, Odyssee XVIII 5). Doch kam es auch vor, dass der Vater den Namen bestimmte (Gen 16 15 [P] 17 19 [P] 35 16 ff. Ex 2 22 II Sam 12 24 Hos 1 4 ff.). Später wurde die Namengebung und die Beschneidung am achten Tag nach der Geburt verbunden, was aber erst aus NTlicher Zeit bezeugt ist (Luc 1 57 u. a.).

Die hebräischen Namen sind Eigennamen im strengsten Sinne des Worts; Geschlechtsnamen gab es keine; wollte man Leute gleichen Namens unterscheiden, so fügte man den Namen des Vaters hinzu (I Sam 22 9 23 6 30 7 u. a.). Dass wir die Bedeutung vieler Namen heute nicht verstehen kann nicht überraschen (vgl. S. 100). Schon die alte Zeit hat sie vielfach nicht mehr verstanden; von den zahlreichen uns im A. T. gegebenen Namenserklärungen gehören die allermeisten in die Klasse der uns als Wortspielerei erscheinenden, in alter Zeit aber sehr ernst genommenen und beliebten Deutungen nach dem Gleichklang der Worte. Sie dienen meist dem Zweck, irgend eine Legende oder mythologische Anspielung mit der betreffenden Person zu verbinden, wobei vielfach die ganze Geschichte erst aus dem Namen herausgesponnen ist. Ein schönes Beispiel hiefür bietet die Benennung der Söhne Jakobs (Gen 29 32—30 24), vgl. dazu die Erzväternamen (Gen 17 5 15 21 6 25 25 30 u. a.), oder die von Moab und Ammon erzählten Geschichten (Gen 19 31—38). Anders natürlich verhält es sich mit den symbolischen Namen der Prophetenkinder (Hos 1 3—9 Jes 7 14). Immerhin wären solche Deutungen doch wohl nicht möglich, wenn es nicht in Wirklichkeit vorgekommen wäre, dass man den Kindern solche Namen gab, welche an einen merkwürdigen Umstand vor oder bei der Geburt, an Wünsche und Gefühle, die sich an das Neugeborne knüpften, erinnern sollten[1].

---

heute setzen dieses Verfahren einige Wochen hindurch fort und glauben, dass es das Kind stärkt und abhärtet.

[1] Die Sitte findet sich auch bei andern Völkern, dass oft recht gleichgültige, zufällige Ereignisse den Namen bestimmen; die Betschuanen z. B. nennen ein auf einer Reise geborenes Kind ‚unterwegs'; KRAPF erzählt, dass bei den Wanika ein während seines Aufenthalts in einem Ort geborenes Kind den Namen *msungu* ‚Europäer' erhielt. Bei den Mandingonegern kann ein Kind ‚Ersatz' (*karfa*) heissen, weil es Ersatz für ein Verstorbenes bietet (PLOSS a. a. O. I 171), vgl. *Set* Gen 4 25.

Seltener wurden Kinder nach einer besonderen körperlichen Eigenschaft genannt: Paseach = Hinkend (claudus Neh 3 6 u. a.), Kareach = Kahlkopf (II Reg 25 23 u. a.). In den Karitativen wie Naemi, „die Liebliche“ u. a. liegt zugleich ein Wunsch (s. u.).

Sehr häufig waren Tiernamen, vgl. z. B. Lea, Rahel, Jona, Debora, Hulda, Schual, Simeon, Kaleb, Ooreb, Zeeb etc. Das findet sich namentlich auch bei den alten Arabern und dürfte in letzter Linie mit Totemismus d. h. Ableitung der Stämme von Tieren und Verehrung von solchen als Stammvätern zusammenhängen. In historischer Zeit war davon jedenfalls kein Bewusstsein mehr vorhanden, die Namen wurden den Kindern gegeben entweder als Karitativa, oder um dem Wunsch damit Ausdruck zu geben, dass dem Kind die Eigenschaften des betreffenden Tiers, Stärke, Schnelligkeit etc. verliehen werden mögen. Nomina sunt omina, der Name ist nicht ohne Einfluss auf den Träger[1].

Eine grosse Rolle spielen endlich die theophoren Namen, die den Träger und seine Eltern als Verehrer der betreffenden Gottheit kennzeichnen. Für die zahlreichen, mit der allgemeinen Gottesbezeichnung *'êl* und dem speziell israelitischen Gottesnamen *jahve* (*jâhû jô* etc.) zusammengesetzten Eigennamen Beispiele anzuführen, ist überflüssig[2]. Seltener sind die Namen mit *schaddai* und *ṣûr*[3] als Bezeichnungen für Jahwe (Ṣûrischaddai Num 1 6; 'Ammischaddai Num 1 12). Aus der Geschichte der israelitischen Religion wird begreifleich, dass die Bezeichnung *ba'al* für den Gott Israels in den Namen der älteren Zeit verhältnismässig häufig wiederkehrt, vgl. Ischbaal, Jerubbaal, Meribaal, Beeljada, Baalnathan. Im Verlauf des Kampfes, den der Jahvekult gegen den Baaldienst auszufechten hatte, nahm man dann solchen Anstoss daran, dass man sogar die alten Namen umänderte. Für *ba'al* wurde *'êl* eingesetzt z. B. Eljada (II Sam 5 16) für Beeljada (I Chr 14 7), oder *bôschet*, so dass eigentlich ein Schimpfnamen entstand, vgl. Ischboschet für Ischbaal, Mephiboschet für Meribaal, Jerubboschet für Jerubbaal. Gottesnamen sind ferner *nêr* (Abner), *schêm* (Samuel), *gad* (Gad, Gaddiel), *scheba'*, *schelem* (Absalom, Salomo), *tâmâr* (= Aschtoret-Istar), Esther (= Istar), *regem* (Wettergott, in Regem-melek), *ḳôsch* (der edomitische Nationalgott, in Ḳuschajahu und Barkos), *ṣedeḳ* (Adoniṣedek, Ṣedekia)[4], *melek* (Ahimelech). — Der Ver-

---

[1] Vgl. über diesen Glauben bei den alten Arabern JWELLHAUSEN, Reste arab. Heidentums[2] 199.

[2] Zu den altbabylonischen Eigennamen der Hammurabizeit mit *jahve* (FDELITZSCH, Babel und Bibel[5] Anm. 39; ZIMMERN in KAT[3] 468) kommt jetzt noch der Name *Achijawi* (= hebr. Achija) auf einer Tontafel von Ta'annek, so dass das Vorkommen dieses Gottesnamens auch ausserhalb Israel als erwiesen betrachtet werden darf (SELLIN, Tell Ta'annek 108 f.).

[3] Zu *ṣûr* als Bezeichnung der Gottheit, vgl. südarabisches *ṣûri 'addan*, aramäisches (Sindschirli) *barṣûr*, etc.; s. KFHOMMEL, Altisr. Ueberlieferung S. 319 f.; ZIMMERN in KAT[3] 477; zur Bedeutung von *ṣûr* = Bild = *ṣelem* vgl. HWINCKLER, Gesch. Isr. II 229.

[4] Ṣedeḳ-yatan als phönizischer Königsname s. WvLANDAU in MVG 1903, 5, 28 ff. 1905, 1, 6 ff.; vgl. Melkiṣedeḳ.

gleich mit den alten Namen anderer semitischer Völker (Kanaanäer, Babylonier, Minäer etc.) hat weiterhin gezeigt, dass auch die grosse Gruppe der Namen mit *'âb*, *'am*, *'âch* (Abner, Amner, Abija, Achija u. s. w.) in die Klasse der theophoren Namen gehört. Die Verwandtschaftsbezeichnungen sind Umschreibungen der Gottheit, die damit nach ihrer verwandtschaftlichen Stellung in der grossen Götterfamilie bezeichnet wird, also 'âb = Sin (Mond) als Göttervater etc. Ein grosser Teil dieser Namen ist doppelt theophor, d. h. auch der zweite Bestandteil ist eine Gottesbezeichnung, z. B. Abner = Ab ist Nêr (vgl. Nerija = Ner ist Jahwe)[1]. Natürlich haben die Israeliten in geschichtlicher Zeit davon kaum mehr ein Bewusstsein gehabt, sondern diese Namen als überkommenes Gut einfach weiter gebraucht. Auch bei uns kennt das Volk die Bedeutung der Namen die man den Kindern gibt in den seltensten Fällen. Endlich sind als theophore Namen noch eine Reihe von Namen zu bezeichnen, die uns aus dem A. T. nur in abgekürzter Form ohne den Gottesnamen erhalten sind, wie z. B. Jakob aus Jakob-el, Joseph aus Joseph-el[2] (vgl. Josiphja Ex 8 10), Isak (Jischaḳ-el) u. s. w. In anderen Namen liegen mythologische Anspielungen vor, z. B. Benjamin, Zillah, Simson.

Die spätere jüdische Zeit hat sich mit Vorliebe an die alten Namen gehalten und namentlich die aus der Geschichte bekannten immer wieder verwendet. Gerne gab man auch einem Kind den Namen des Vaters oder Grossvaters oder Oheims.

Aus der Sitte, gleichnamige Personen durch Hinzufügung des Vaternamens zu unterscheiden (s. o.), entwickelte sich in der römischen Zeit der Brauch, dass man den persönlichen Namen wegliess, und so die Patronimika zu selbständigen Eigennamen erhob, vgl. z. B. Bartolomäus, Bartimäus, Barjesus u. dgl. Doch darf vorausgesetzt werden, dass auch diesen Leuten wirkliche Eigennamen nicht fehlten. Als Beinamen treffen wir ausserdem in dieser Zeit noch verschiedene andere ehrende Zunamen wie z. B. Simon Petrus, Simon Zelotes, oder Bezeichnungen der Herkunft: Maria Magdalena, Simon Kananites, Judas Ischariot (?). Die bei den Arabern sehr beliebte Kunja, die Bezeichnung des Vaters nach dem erstgeborenen Sohn z. B. Abu'l-Hassan (Vater Hassans) etc., ist für das A. T. nicht nachzuweisen.

Mit dem Eindringen der aramäischen Sprache wurden aramäische Namen zahlreich, vgl. die oben angeführten Namen, die mit Bar zusammengesetzt sind, oder Marta, Tabita, Kaiphas etc. Ebenso kommen griechische und römische Namen in Gebrauch; z. T. in der Form von Uebersetzungen der einheimischen Namen wie Theodotos, Nikodemus, Nikolaus; z. T. als Doppelnamen neben dem hebräischen z. B. Salome-Alexandra, Johannes-Marcus;

[1] Vgl. FHommel, Altisr. Ueberlieferung; AJeremias, ATAO 229; HWinckler, Altorient. Forschungen II 85.

[2] Die Namen Jakob-el und Joseph-el finden sich auf der Liste der von Tuthmes III (ca. 1600) eroberten kanaanäischen Städte (WMaxMüller, Asien und Europa 162 f.), ebenso kommen beide Namen Ja'kub-ilu und Jasup-ilu schon auf babylonischen Kontrakttafeln der Zeit Hammurabis (ca. 2250) vor (FrHommel, Altisr. Ueberlieferung 95), doch ist Joseph-el beidemal weniger sicher (s. HWinckler, Gesch. Israels 68).

oder aber erhielten die hebräischen Namen gräcisierte Form: Jesus, Onias, Alkimos etc.

Namenwechsel infolge wichtiger Ereignisse im Leben scheinen nicht selten gewesen zu sein: Gideon-Jerubbal (Jdc 6 32), Hosea-Josua (Num 13 16) u. a. Bei Joseph und Daniel (Gen 41 45 Dan 1 7) ist die Aenderung durch die Stellung an einem fremden Hof bedingt; bei Eljakim und Mattanja ist sie ein Zeichen der Abhängigkeit vom Oberherrn II Reg 23 34 24 17).

6. Die Knaben wurden bald nach der Geburt beschnitten. Die Beschneidung (*mûlâ*) bestand darin, dass die Vorhaut (*ʿorlâ*) der Eichel des männlichen Geschlechtsgliedes mittelst eines Querschnittes entfernt wurde. Auch die Sklaven als Haus- und Kultgenossen, sowohl die im Hause geborenen als die gekauften (Gen 17 22 ff.), waren ihr unterworfen, ebenso Fremde, die das Passah feiern wollten (Ex 12 48); später mussten sich die sog. Proseliten der Gerechtigkeit ihr unterziehen. Als Zeitpunkt der Beschneidung setzt das Gesetz den 8. Tag nach der Geburt fest (Lev 12 3): ob dies auch in alter Zeit so war, ist fraglich (s. u.). Sie durfte auch am Sabbat vorgenommen werden (vgl. Joh 7 22); nur Krankheit des Kindes bewirkte einen kurzen Aufschub. Die alten Aegypter beschnitten zwischen dem 6. und 10. Jahr. Die Operation war nicht ungefährlich, besonders bei Erwachsenen; den dritten Tag fürchtete man am meisten (Gen 34 25). Zur Vornahme der Beschneidung war jeder Israelite berechtigt. Gewöhnlich war es Sache des Hausvaters (Gen 17 23 ff.), im Notfall auch der Mutter (Ex 4 25 I Makk 1 60); sonst gestattete die Tradition es dem Weibe nicht. Späterhin verrichtete häufig der Arzt die Beschneidung, heute ist ein besonderer Mohel dafür da. Wenn betont wird, dass bei Mose und Josua Steinmesser benützt wurden (Ex 4 25 Jos 5 3), so zeigt das, dass man an diesem Instrument auch noch in späterer Zeit festgehalten, bis es dann durch eiserne Messer ersetzt wurde.

Der Ursprung der Beschneidung bei den Israeliten wird von P auf den Bundesschluss Gottes mit Abraham zurückgeführt (Gen 17 10—14); auch Gen 34 14 ff. gilt sie als vormosaisch. Dagegen sind nach anderer Erzählung Mose und sein Sohn unbeschnitten, und die Midianiterin Zipporah, sein Weib, ist es, die den Sohn statt des Vater beschneidet (Ex 4 25). Eine dritte Geschichte schreibt Josua die Einführung zu (Jos 5 2—9). Seit Herodot (II 104) geht die gewöhnliche Annahme dahin, dass die Israeliten die Beschneidung in Aegypten gelernt hätten; der Ausdruck „Schmach Aegyptens" (Jos 5 9) geht sicher auf das Unbeschnittensein, und die Sitte ist bei den Aegyptern schon in früherer Zeit (16. Jahrh. vor Chr.) nachweisbar. Aber was wir jetzt über die kultur- und religionsgeschichtlichen Zusammenhänge im alten Orient wissen, lässt nur die Uebernahme von den Midianitern als möglich erscheinen (s. S. 56); die verschiedenen hebräischen Stämme (Ammoniter, Moabiter, Edomiter, Israeliter) haben also die Beschneidung schon aus ihren alten Sitzen mitgebracht. Die Araber haben in alter Zeit die Beschneidung gehabt, und es ist sicher nicht zufällig, dass sie sich auch in Abessynien findet.

das in alter Zeit unter dem Einfluss Südarabiens stand. Ausserdem hatten noch die Phönizier die Sitte. Die Euphratsemiten dagegen übten sie nicht, ebensowenig nach den ägyptischen Darstellungen die Kanaanäer und Syrer. Dazu stimmt Gen 34 14. Die Philister waren gleichfalls unbeschnitten (I Sam 18 25). Es war also nur ein beschränkter Kreis von semitischen Völkern, welche die Beschneidung hatten.

Aus dem Schweigen der alten Gesetze darf man schliessen, dass in vorexilischer Zeit kein besonderes religiöses Gewicht auf die Beschneidung gelegt wurde. Um so mehr geschah dies im Exil. Den Ersatz für den mangelnden Opferkult suchten die Juden in Sabbatfeier und Beschneidung, denn diese waren nicht an den Tempel geknüpft. So wurde die Beschneidung das Hauptsymbol der jüdischen Religionsgemeinschaft. Deshalb hat auch griechische und römische Kultur diese Barbarei nicht auszurotten vermocht, wenn es auch manche gab, die sich derselben schämten und sie durch eine künstliche Operation wieder unsichtbar zu machen suchten (I Makk 1 15 f. ἐπισπασμός I Kor 7 18 Josephus Ant. XII 241).

Die Bedeutung der Beschneidung ist für das spätere Judentum ganz klar. Bei P ist sie das Zeichen der Zugehörigkeit zum Bundesvolk (Gen 17 10—14). Alle Unbeschnittenen stehen ausserhalb des Bundes. Auch die Symbolik ist sehr durchsichtig: sie ist ein Reinigungsakt (in kultischem Sinne), die Vorhaut ist der Inbegriff der Unreinheit.

Was aber ursprünglich die Beschneidung bedeutet hat, ist eine viel umstrittene Frage. Die eine Gruppe von Erklärern leitet sie aus sanitären Erwägungen her. Schon Herodot sagt, die Aegypter hätten die Beschneidung der Reinigkeit wegen unternommen. Oder sie gilt als Schutzmittel gegen gewisse Krankheiten etc. Wieder andere (z. B. Ploss) betrachten die Beschneidung als operativen Vorbereitungsakt auf die sexuellen Funktionen des Mannes, hervorgerufen durch die Anschauung, dass sie die Fruchtbarkeit befördere. Auf der anderen Seite stehen die Erklärungen, welche die Wurzel der Beschneidung in religiösen Vorstellungen finden. Der heutige Tatbestand und die Deutung, welche die alten oder modernen Völkerschaften selbst geben, kann die Frage natürlich nicht entscheiden, da einerseits gar nicht zu erwarten steht, dass sich die ursprüngliche Bedeutung im Bewusstsein erhalten hat, andererseits für beide Erklärungen sich gleichmässig Belege finden lassen[1]. Aber dass nicht „wissenschaftliche", medizinische Erwägungen sondern religiöse Gedanken die Sitte hervorgerufen haben, kann schon darum keinen Augenblick zweifelhaft sein, weil ja doch die ganze Wissenschaft des Orients, auch die Medizin, nur ein Teil der Religion, d. h. der ganzen Weltanschauung ist (vgl. S. 185 ff.). Das hindert nicht, dass, wenn die ursprünglichen religiösen Vorstellungen allmählich verblassen, für die unverständlich gewordenen Gebräuche andere Gründe (in unserem Fall sanitäre) substituiert werden.

Von hier aus hat namentlich BStade[2] die Beschneidung als kul-

[1] Die einzelnen Belege über die Verbreitung der Beschneidung s. bei Ploss I 342 ff.

[2] Gesch. Israels I 423 ff.

tisches Stammeszeichen gedeutet, wie sich solche andrer Art bei Völkerschaften finden, die die Beschneidung nicht haben: Feilen oder Ausbrechen von Zähnen, bestimmte Tätowierungen, bei einzelnen noch weitergehende Verstümmelungen des Geschlechtsglieds, halbe Kastration etc. Hiefür spricht die Wahrnehmung, dass die beschnittenen Völker stets die Unbeschnittenen als unrein, d. h. als stamm- und kultfremde betragen. Auch die Tatsache kann man hier anführen, dass die Beschneidung ursprünglich zur Zeit des Mannbarwerdens vorgenommen wurde (s. u.), also die Aufnahme unter die vollberechtigten Männer, die das Stammeszeichen tragen, bedeutete.

Als solches Stammeszeichen muss sie natürlich kultische Bedeutung gehabt haben, die Weihe an den Stammesgott bezeichnet haben. Die Frage nach ihrer ursprünglichen Bedeutung ist also mit dieser Erklärung nicht gegeben nur zurückgeschoben: wie kommt die Beschneidung zu einer kultischen Bedeutung?

Als unterscheidendes Stammeszeichen allein kann die Beschneidung nicht von einem Stamm auf den andern und von einem Volk auf das andere übergegangen seien, ausser wenn etwa die Eroberer sie dem unterworfenen beziehungsweise assimilierten Volk aufnötigten, wie Israel den Kanaanitern. Solche Ausbreitung war nur möglich, wenn die allgemeine kultische Bedeutung im Vordergrund stand. Eine solche konnte die Beschneidung überhaupt nur in einem Kultus haben, in welchem der Gedanke der Zeugung eine hervorragende Rolle spielte. Mit andern Worten: sie konnte nur die Weihe an eine solche Gottheit sein, welche die zeugende lebenspendende Naturkraft darstellte; in das Schema des reinen Gestirndienstes passte sie nicht. Gerade dieser Gedanke der ewigen, jedes Jahr aufs neue sich offenbarenden Zeugungskraft der Natur fand im Unterschied von dem babylonischen reinen Gestirndienst eine ganz besondere Betonung in den westsemitischen „kanaanäischen“ Kulten. In ihnen, vornehmlich in den syrischen Kulten, ist das ganze Geschlechtsleben unter einen religiösen Gesichtspunkt gestellt. Die dea syria, Atargatis-Istar in Hierapolis hatte am Eingang ihres Tempels Phallen und die entsprechenden Zeichen des Astartekults; Verschnittene (Gallen genannt) in Weiberkleidern dienten ihr und bei den ekstatischen gottesdienstlichen Feiern entmannten sich die Männer ihr zu Ehren. Auch sonst an den syrischen und phönizischen Heiligtümern gab es männliche und weibliche Hierodulen; Tempelprostitution, das Opfer der Jungfräulichkeit zu Ehren der Gottheit waren auch in Babylon verbreitet. Den Phalluskult finden wir im ganzen alten Orient und in Aegypten. Die Kehrseite dazu bildet das Gelübde ewiger Jungfräulichkeit, auch die Vestalin ist diesen Kulten nicht unbekannt. Man beurteilt diese Kulte nicht richtig, wenn man nur von der herrschenden Unsittlichkeit und von der Unzucht im Dienst der Gottheit redet; man muss sich vielmehr stets vergegenwärtigen, dass in ihnen ursprünglich die sexuellen Dinge rein religiös betrachtet wurden, wenngleich sie im Lauf der Zeit in Lascivität ausarteten.

In diesen Zusammenhang muss man die Beschneidung hineinstellen als eines der Mittel, durch welches man den Gedanken der Weihe an die Leben

zeugende Naturkraft (Istar-Astoret, Tammuz-Adonis etc.) zum Ausdruck brachte. Dazu stimmt aufs beste, dass bei den meisten Völkern die Beschneidung in Beziehung zur Verheiratung steht. Auch in Israel wurden ursprünglich nicht die Kinder, sondern die mannbaren Jünglinge beschnitten (Jos 5 $_{2-9}$, vgl. Gen 34 $_{14-25}$); in der Erzählung Ex 4 $_{25}$ ist die Beschneidung in Zusammenhang mit der Hochzeit gebracht, vgl. den Ausdruck „Blutbräutigam", und die Beschneidung der Knäblein als Ersatz für die der jungen Männer dargestellt.

Ueberall also, wo diese Kulte verbreitet waren — d. h. im ganzen Umkreis der altorientalischen Kultur (S. 49 ff.) —, war der Boden für diesen Brauch gegeben. Wo die massiveren Mittel (Kastration, Prostitution, Hierodulie) in Uebung waren, erschien die mildere Form als bedeutungslos (Syrien, Palästina, Babylonien), wo man jene nicht kannte oder verabscheute, konnte diese sich empfehlen (Arabien, Aegypten). Erst sekundär nahm die Beschneidung dann den Charakter eines unterscheidenden Stammeszeichens an.

Sie hängt also bei den Israeliten ursprünglich keineswegs mit dem Jahwekult zusammen. Aber in demselben Masse, wie Jahwe an Stelle aller anderen Gottheiten trat, wurde auch die Beschneidung als Weihe an ihn angesehen und wurde so schliesslich, nachdem sie ihre alte Bedeutung verloren, geradezu zum Bundeszeichen (s. o.).

7. Die Erziehung der Kinder in den ersten Jahren war Sache der Mutter. Knaben und Mädchen blieben beisammen im Harem (Prv 6 $_{20}$ 31 $_{1}$, vgl. Odyss. II, 131). Dort war der Platz des Mädchens bis zur Verheiratung (vgl. übrigens S. 107), während die Knaben, wenn sie etwas herangewachsen waren, unter die Obhut und Leitung des Vaters traten oder bei vornehmen Familien besonderen Erziehern (*'ômên*) übergeben wurden (Num 11 $_{12}$ Jes 49 $_{23}$ II Reg 10 $_{1}$ $_{5}$ I Chr 27 $_{32}$ II Sam 12 $_{25}$).

Die Grundlage der ganzen Erziehung bildete zu allen Zeiten die Hochachtung und Ehrfurcht vor der elterlichen Gewalt. Der Vater war Herr über Leben und Tod der Kinder, und nur insofern war dieses Recht etwa eingeschränkt, als die Sitte Kindermord allezeit verurteilte. Tätliche Auflehnung gegen die Eltern, schon das Verfluchen derselben, galt als todeswürdiges Verbrechen (Ex 21 $_{15}$ $_{17}$ vgl. für die spätere Zeit Lev 20 $_{9}$ Prv 20 $_{20}$ Matth 15 $_{4}$). Ja die Sitte gab überhaupt dem Vater das Recht, einen ungeratenen Sohn, einen Trunkenbold, einen Verschwender, eine Tochter, die sich vergangen hatte, zu töten (vgl. Gen 38 $_{24}$). Wenn das Gesetz später das Strafrecht vom Vater auf die ordentlichen Gerichte überträgt (Deut 21 $_{18-21}$), so wird sachlich damit nichts geändert, denn auch das Gericht spricht auf die einfache Klage des Vaters hin die Todesstrafe aus. Ebenso hatte der Vater unbeschränkte Macht, seine Töchter zu verheiraten und selbst in die Sklaverei zu verkaufen, nur nicht an Volksfremde (Ex 21 $_{7}$ f.). Eine Altersgrenze, bei welcher diese väterliche Autorität aufhören würde, ist vom Gesetz und der alten Sitte nicht gezogen. Tatsächlich war sie natürlich wie überall damit gegeben, dass der Sohn selbständig wurde und ein eigenes Haus hatte.

Dass bei den Söhnen die Einführung in den väterlichen Kult eine Hauptsache war, versteht sich für die Israeliten so gut wie für alle alten Völker (Ex 13 8 Dt 4 9 ff.). Sonst handelte es sich darum, ihnen die praktischen Kenntnisse des Acker- und Weinbaues, der Viehzucht, des väterlichen Handwerkes, bei Vornehmeren auch etwa des Schreibens und Lesens beizubringen. Leider haben wir gar keine einzelnen Angaben hierüber.

Von Schulen hören wir im A. T. nichts. Aber wir müssen annehmen, dass von alters her an den Heiligtümern solche waren. Die Priester waren die naturgemässen Pfleger aller Wissenschaft. Aber nicht nur sie waren im Besitz des Wissens, auch andere Leute, Staatsmänner, Aerzte, Propheten, Geschichtsschreiber etc. waren vertraut mit der „Lehre", d. h. dem ganzen altorientalischen Weltbild. Die Aneignung dieser Kenntnisse ist aber in Israel so gut wie in Babylon etwas, was ein Studium erfordert und einen Ort voraussetzt, wo diese Dinge gelehrt werden.

In der nachexilischen Zeit trat dem ganzen Bildungsideal entsprechend (vgl. S. 59 f.) die Kenntnis des Gesetzes in den Vordergrund; vgl. schon die zahlreichen Aufforderungen des Deuteronomiums, die Kinder in der heiligen Geschichte und im Gesetz zu unterweisen (4 10 6 7 20 ff. 11 19). Eine Art Pädagogik enthalten die Proverbien und die Weisheit des Siraciden. Als Ziel der Erziehung stellen sie die Furcht Gottes und den Gehorsam gegen die Eltern auf (Prv 1 7 f.), das ist der Inbegriff der Weisheit. Die Erziehung war eine strenge; wiederholt wird der Rat gegeben, die Rute der Zucht nicht zu sparen (Prv 10 17 13 14 23 18 29 17). Man bemerke, dass sich diese Weisheitslehren immer nur an die Söhne, nie an die Töchter wenden.

Bei den Rabbinen bestand der Unterricht in einem unermüdlich fortgesetzten, gedächtnismässigen Einüben des Gesetzesstoffes durch fortwährendes Wiederholen (*schânâh*, repetieren, ist geradezu = lehren). Dies geschah in disputatorischer Weise. Der Schüler Pflicht war eine doppelte: alles getreu im Gedächtnis zu behalten und alles genau so weiter zu geben, wie sie es von ihrem Lehrer gelernt. Das höchste Lob eines Schülers war es, wenn er war, „wie ein mit Kalk belegter Brunnen, welcher keinen Tropfen verliert". In solchem Auswendiglernen besteht noch heute der Unterricht im Orient. Für diese theoretischen Gesetzesstudien gab es in der Zeit des N. T. besondere Lokale, die ‚Lehrhäuser' (*bêt hammidrâsch*). In Jerusalem hielt man die Lehrvorträge wohl auch im Tempel (Luc 2 46 u. a.), d. h. in den Säulenhallen des Vorhofs. — Die Schüler sassen beim Unterricht auf dem Boden, der Lehrer auf einem erhöhten Platze (Luc 2 46 Act 22 3; vgl. SCHÜRER GJV I² 264 f.).

§ 24. Die Sklaven.

MMANDL, Das Sklavenrecht des A. T., Hamburg 1886. — AGRÜNFELD, Die Stellung der Sklaven bei den Juden nach bibl. und talmud. Quellen, Jena 1886. — JWINTER, Die Stellung der Sklaven bei den Juden in rechtlicher und gesellschaftlicher Beziehung nach talmudischen Quellen, Halle 1886.

1. Zur Familie gehörten endlich auch die Sklaven. Der alte Orient

kennt auch den freien Lohnarbeiter. Schon Hammurabis Gesetz bestimmt den Lohn des aufs Jahr gemieteten Arbeiters (§ 277), des Sämanns (§ 257), des Ochsentreibers (§ 258), und regelt die Verhältnisse des gemieteten Hirten und des Wirtschafters zum Herrn (§ 261 ff. 253 ff.). Dementsprechend setzt auch das israelitische Gesetz (Bundesbuch) die Verpflichtungen des freien gemieteten Hirten fest (Ex 22 9—11 vgl. Gen 31 38—41), und nimmt sich im allgemeinen des Taglöhners an (letzteres allerdings erst Deut 24 14 Lev 19 13). In der Hauptsache aber wurde zu allen Zeiten mit Sklaven gearbeitet.

Zu gerechter Beurteilung der israelitischen Sklaverei muss man zweierlei im Auge behalten. Zunächst ist der Sklave rechtlich in weitgehender Weise gegen die Willkür des Herrn geschützt (s. u.). Sodann ist es für den Sklaven nichts Entwürdigendes, dass er Besitztum seines Herrn ist und ihm unbedingten Gehorsam schuldet; denn auch die freigeborene Frau und die freien Kinder sind rechtlich betrachtet vollständig der Gewalt des Hausherrn unterworfen. Auch ist tatsächlich kein so grosser Unterschied zwischen der Stellung des Sklaven und der der übrigen Hausgenossen, der uns berechtigen würde. jene als die Elenden und Unglücklichen zu bemitleiden.

2. Die Sklaven waren überwiegend V o l k s f r e m d e. Sklave wurde nach antikem Recht der Kriegsgefangene (I Sam 30 3 I Reg 20 39 f. u. a.). Die Israeliten mussten allerdings meist ihre Sklaven durch Kauf erwerben: ein ausgedehnter Sklavenhandel wurde von jeher von den Phöniziern betrieben (Am 1 9 Ez 27 13). Nicht vergessen darf man dabei die natürliche Vermehrung dieser Sklaven, die in der Regel von ihren Herren verheiratet wurden (Gen 17 13 der „Hausgeborene“). Die Freilassung eines volksfremden Sklaven scheint selten vorgekommen zu sein, nirgends ist uns eine solche erzählt und die alten Bestimmungen über Freilassung gelten nur den israelitischen Sklaven.

Auch der volksfremde Sklave war keineswegs der Willkür des Herrn schutzlos preisgegeben. Das Recht trat sehr energisch für ihn ein. Der Herr durfte ihn nicht töten, eine Schranke, die um so bemerkenswerter ist, als den Kindern gegenüber innerhalb gewisser Grenzen dem Vater das Recht über Leben und Tod zustand[1]. Freilich wenn zwischen der Züchtigung des Sklaven und dem Tod ein Zeitraum von mindestens einem Tag lag, ging der Herr frei aus; er war durch den Verlust seines Sklaven, den er nicht beabsichtigt, schon genug gestraft (Ex 21 20). Wurde der Sklave bleibend an seinem Leib geschädigt, verlor er z. B. ein Auge, einen Zahn. so sollte der Herr ihm die Freiheit geben (Ex 21 26). Tötung und Verletzung der Sklaven eines anderen wurde allerdings nur als Eigentumsbeschädigung betrachtet, für welche eine Entschädigung zu zahlen war (der Wert eines Sklaven wird auf 30 Sekel bestimmt, Ex 21 20 ff.). Vor übermässiger Ausbeutung der Arbeitskraft schützte den Sklaven die Einrichtung des Sabbats

[1] Ebenso höchst wahrscheinlich auch im altbabylonischen Recht (vgl. JKohler und FPeiser, Hammurabis Gesetz S. 106); dagegen hatte bei den Römern der Herr das Recht, den Sklaven zu töten.

(Ex 20 10 23 12 Dt 5 12 ff.). Trotzdem gab es natürlich Sklaven genug, die ihrem Herrn entliefen (Gen 16 6 I Sam 25 10). Auch diese nahm das Gesetz durch das Verbot der Auslieferung in Schutz (Dt 23 16); jedenfalls hing die Auslieferung von dem freien Willen der Stadt ab, in welche sich der Flüchtling gewendet (I Reg 2 39 f.). Endlich will das Deuteronomium die Sklaven auch an der Festfreude teilnehmen lassen (12 18 16 11).

Mehr noch als das Recht bestimmte, gewährte freiwillig die Sitte: wir finden, dass durchgehends die Sklaven wirklich als Familienglieder behandelt wurden. Sie wurden um ihre Meinung und ihren Rat gefragt (I Sam 9 6 ff. 25 14 ff.). Elieser in der Vätersage erscheint recht eigentlich als der Leiter des Hauswesens und wird mit einer Art Vormundschaft über Isaak betraut (Gen 24 1 ff.); dazu vergleiche die Stellung des Siba zu Meribaal, dem Sohn Jonatans (II Sam 9 1 ff. 16 1 ff.). Ja der Sklave konnte die Tochter des Herrn zur Frau bekommen (I Chr 2 34 f.) und wo kein Sohn vorhanden war, sogar Erbe werden (Gen 15 2 ff.).

In letzter Linie wurzelte die gute Behandlung des Sklaven darin, dass er als Glied der Familie in den Kult der Familie aufgenommen war, deshalb musste er auch beschnitten werden (Gen 17 12 s. S. 119). Auch ihm galt der Sabbat und die Feste (s. o.). Als Religions- und Kultgenosse erfuhr er eine milde Behandlung; das Recht des Sklaven achten, ist ein Stück der Frömmigkeit (Hi 30 13 Prv 30 10). Ebenso erfreuen sich noch heute im Islâm die Sklaven ihrer Stellung als Glaubensgenossen; die ‚Bruderschaft' der Glaubensgenossen ist noch eine sehr reale Macht.

3. Noch besser war selbstverständlich die S t e l l u n g d e r i s r a e l i t i s c h e n S k l a v e n. Diese waren stets Schuldsklaven. Menschenraub war streng verpönt (Ex 21 16), und wenn er gelegentlich doch vorkam (Gen 37 28 ff.), gebot die Klugheit, den Sklaven nach auswärts zu verhandeln. Dagegen stand es dem hebräischen Vater frei, seine Kinder in die Sklaverei zu verkaufen (nur nicht an Volksfremde), und mancher Arme mag davon Gebrauch gemacht haben (Ex 21 7). In solcher Zwangslage befand sich der Schuldner, der nicht zahlen konnte, und der Dieb, der den Raub nicht zu ersetzen vermochte (Ex 22 2 II Reg 4 1 Am 2 6 8 6 Jes 50 1 Neh 5 5—8). Ueberhaupt half sich in Fällen grosser Armut mancher schliesslich damit, dass er sich und seine Familie einem wohlhabenden Mann als leibeigen erklärte (Lev 25 39 47).

Der Hauptvorzug des israelitischen Sklaven bestand darin, dass er nach einer bestimmten Frist wieder frei wurde. Das Bundesbuch setzt die Dauer der Sklaverei auf 6 Jahre fest, im 7. Jahre soll der Sklave freigelassen werden (Ex 21 2)[1], und mit ihm sein Weib, wenn er ein solches in die Sklaverei mitgebracht hatte (Ex 21 3). So wenig aber galt Sklaverei als ein Unglück, dass das Gesetz voraussetzen konnte, dass in vielen Fällen der israelitische

[1] Das Beispiel Jakobs (Gen 29 18) legt die Vermutung nahe, dass ursprünglich die Dienstzeit volle 7 Jahre dauerte und dass erst unter dem Einflusse der Sabbatidee das siebente Jahr schon zum Freijahr gemacht wurde (STADE SVJ I 378).

Sklave vorziehen werde, bei seinem Herrn zu bleiben (Ex 21 5 f. Dt 15 16 f.)[1]. Dies wird namentlich dann eingetreten sein, wenn der israelitische Sklave von seinem Herrn ein Weib bekommen hatte, das ihm Kinder geboren; denn in diesem Fall blieben Weib und Kinder in der Sklaverei zurück[2]. Die Zusatzbestimmung des Deuteronomiums (15 13 f.), dass der Sklave nicht mit leerer Hand fortgeschickt werden solle, zeigt noch einen anderen Grund: der ganz mittellos entlassene Sklave war in der Freiheit übler daran als vorher, jetzt hatte er selber für sich zu sorgen, war der alten Ausbeutung und Bedrückung wieder schutzlos preisgegeben. Im übrigen wurde in der Praxis diese Bestimmungen über Freilassung sehr unpünktlich beobachtet (Jer 34 8—17). Das nachexilische Gesetz will dann überhaupt gar keine Sklaverei für Israeliten anerkennen: israelitische Schuldknechte sind als Lohnarbeiter zu behandeln (Lev 25 37—43); fallen sie durch die Ungunst der Verhältnisse einem Nichtisraeliten im Land in die Hände — was erst seit dem Exil möglich war — so sind sie loszukaufen (Lev 25 47—55). Ihre Freilassung wird allerdings auf das Jubeljahr verschoben und damit für einen grossen Teil illusorisch gemacht (Lev 25 40).

4. Die Stellung der Sklavin wurde dadurch näher bestimmt, dass sie Konkubine des Herrn war. Dass dieser auch Herr ihres Leibes war, hatte wiederum für das antike Gefühl nichts Entwürdigendes; auch das freie Mädchen wurde an den Mann verkauft. Die israelitische Sklavin war immer Konkubine des Herrn (Ex 21 7—11); auch bei der fremden war es die Regel. War die Sklavin Eigentum der Hausfrau, so durfte sie allerdings vom Mann ohne deren Einwilligung nicht berührt werden. Die Ansprüche der Konkubine, die im wesentlichen auf das Gleiche hinauskommen, was die Sitte der Gattin zusprach, sind im Gesetz festgelegt worden: wurde ein israelitisches Mädchen von ihrem Vater in die Sklaverei verkauft (was natürlich nur bei noch nicht heiratsfähigen Töchtern geschah, sonst bloss dann, wenn man sie nicht in die Ehe verkaufen konnte), so war der Käufer gehalten, sie als sein Weib zu behandeln, d. h. ihr an Nahrung, Kleidung, ehelicher Beiwohnung nichts abgehen zu lassen. Dagegen wurde sie als Konkubine nicht im 7. Jahr freigelassen. Erst das Deuteronomium ordnet auch die Freilassung der israelitischen Sklavin an (Deut 15 12 17); es war wohl nicht mehr allgemeine Sitte, dass sie von ihrem Herrn zum Kebsweib genommen wurde. Wollte

[1] In diesem Fall wurde der Sklave „zum Gott“ geführt, was der Glossator durch den Zusatz erklärt, „es soll ihn zur Türe oder zum Türpfosten führen“ (Ex 21 6 s. HWinckler, Krit. Schriften II 65; das Deuteronomium a. a. O. redet dann nur noch von der Türe). Die Türpfosten sind der „Standort“ der Gottheit (s. § 60). Dort wird sein Ohr mit einem Pfriemen durchbohrt und an den Türpfosten genagelt zum Zeichen seiner dauernden Zugehörigkeit zu der Familie. Das Durchbohren des Ohrs findet sich als Zeichen der Sklaverei auch bei andern Völkern, z. B. den Babyloniern (Juven. 1 104) und Arabern (Petron. sat. 102), vgl. Dillmann zu Ex 24 6.

[2] Das einem Sklaven von seinem Herrn gegebene Weib war wohl immer eine Ausländerin, die hebräische Sklavin sollte der Herr für sich selbst oder seinen Sohn zur Konkubine nehmen (Ex 21 7 ff.).

der Käufer eines israelitischen Mädchens die Ehe mit ihr nicht eingehen und sie auch nicht seinem Sohn geben, so durfte er sie nur an einen solchen weiter verkaufen, der das Konkubinat mit ihr einzugehen bereit war (Ex 21 8 ff.). Auch die fremde Sklavin, die Kriegsgefangene, darf nicht verkauft werden, sobald der Herr sie berührt hat (Dt 21 10 ff.). Noch heute ist es bei den Arabern eine Schande, eine Sklavin zu verkaufen, die der Herr zu seiner Konkubine gemacht hat, namentlich wenn sie von ihm Mutter geworden ist.

§ 25. Begräbnis und Trauergebräuche.

FSchwally, Das Leben nach dem Tode, Giessen 1892. — AJeremias, Hölle und Paradies bei den Babyloniern (= der Alte Orient I 3)², Leipzig 1903.

1. Das warme Klima fordert eine möglichst rasche Bestattung der Toten (vgl. Dt 21 23). Nach den Angaben des N. T. wurde die Leiche gewaschen (Act 9 37), gesalbt (Marc 16 1) und in Leintücher gewickelt (Matth 27 59). Für die alte Zeit spricht der Glaube, dass man in der Scheol den Verstorbenen an seiner Tracht, den König an dem Diadem, den Krieger am Schwert, den Propheten an seinem Mantel zu erkennen vermag (I Sam 28 14 Ez 32 27), dafür, dass man die Toten so begrub, wie sie bei Lebzeiten gekleidet waren. Dazu würde stimmen, dass man in Gezer in einem alten (vorisraelitischen?) Grab Speerspitzen gefunden hat; doch ist dies nicht die Regel. Skarabäen (als Amulette) fand man häufig, andere Schmucksachen selten; nur den Reichen und Vornehmen gab man solche mit ins Grab, vergl. die Erzählung des Josephus von der Plünderung des Grabes Davids durch Hyrkan und Herodes (Ant. XIII 8 4 XV 3 4 XVI 7 1). Das Einbalsamieren war ägyptische Sitte (Gen 50 2 f. 26) und den Hebräern fremd, auch Särge kannten sie nicht: die Leiche wurde auf einer Bahre (*miṭṭâ*) unter dem Geleit der Klagenden hinausgetragen (II Sam 3 31 Luc 7 12 ff.).

Die stets übliche Bestattungsweise war das Begraben (Gen 23 19 25 9 u. oft; in I Sam 31 8—13 und Amos 6 10 ist der Text verdorben). In Gezer ist für die älteste, vorkanaanitische Zeit Leichenverbrennung durch die Funde wahrscheinlich gemacht. Bei den Israeliten galt sie als etwas den Toten Schändendes (Am 2 1), und wurde z. B. als Verschärfung der Todesstrafe verhängt (Jos 7 25 Lev 20 14 21 7). Der Abscheu davor hing mit dem im ganzen alten Orient verbreiteten Glauben zusammen, dass die Seele auch nach dem Tod noch an den Körper gebunden sei. Ruhelos müssen die Geister unbestatteter Toter umherschweifen; in der Scheol müssen die Unbegrabenen sich in den Winkeln und Ecken herumdrücken (Ez 32 23 Jes 14 15 u. a.). Nicht begraben werden war deshalb ein grässliches Unglück, das man nur dem schlimmsten Feind anwünschte (Am 2 1 I Reg 14 11 16 4 21 24 II Reg 9 10 vgl. Jes 33 12 Jer 16 4 Ez 29 5 u. a.[1]). Es war heilige Pflicht eines jeden, einen auf offenem Felde liegenden Leichnam zu begraben (Ez 39 14

[1] Vgl. den Brauch assyrischer und babylonischer Könige, die Gräber ihrer Feinde zu zerstören (Jes 8 1).

II Sam 21 10 Tob 1 18 2 8). Selbst dem Verbrecher wurde ein Grab gegönnt (Dt 21 23).

Man begrub die Toten nicht wie bei uns in einfachen in den Boden eingesenkten Gruben, sondern benützte zunächst natürliche Höhlen als Gräber [1]. In diesen Höhlen wurden die Toten, wie die Funde zeigen, auf den Boden gelegt und zwar mit hochgezogenen Knien. Einzelne Vornehme dagegen waren auf einer niederen Steinbank oder auf dem Boden in einer besonderen Einfriedigung aus rohen Steinen ausgestreckt. Im Bedarfsfall sind die Grabhöhlen künstlich erweitert worden, man grub neue aus, benützte alte Cisternen als Gräber, baute unterirdische Grabgewölbe [2], bis man schliesslich dazu kam — wohl erst in der israelitischen Königszeit, denn der phönizische Einfluss ist unverkennbar — regelrechte Einzelgräber und Grabkammern aus dem Felsen auszuhauen. Die nähere Beschreibung derselben ist anderen Orts gegeben (§ 43). Das blieb natürlich immer eine teure Sache und damit das Vorrecht der Besitzenden. Der gemeine Mann nahm nach wie vor mit der Grabhöhle vorlieb. In diesen Grabanlagen wurden die Leichen in ausgestreckter Stellung beigesetzt, das mag überhaupt allgemeine Sitte geworden sein. — Als Regel von der altkanaanitischen bis zur spätisraelitischen Zeit haben die Funde gezeigt, dass man den Toten Tongefässe mit ins Grab gab: Lampen, Schalen, Teller, Krüge, Amphoren; die allermeisten der gut erhaltenen Tonwaren stammten bei den Ausgrabungen aus Gräbern. Sie enthielten z. T. noch Speisereste, Tierknochen etc. [3]

Der Glaube, dass die Gemeinschaft des Geschlechts den Tod überdauere, erklärt die Wertschätzung des Familiengrabs. Es war das Natürlichste, dass man dasselbe ursprünglich auf eigenem Grund und Boden, in der Nähe des Hauses, anlegte (Gen 23 I Sam 25 1 I Reg 2 34 u. a.). In den Städten war dies freilich nicht möglich. Doch hatten Judas Könige ihr Grab in ihrer Burg (Ez 43 7). In solche Familiengräber durfte kein Fremder gelegt werden (Matth 27 60 und Par.). Diese Anschauung kommt auch auf nabatäischen Grabinschriften zum Ausdruck (Euting, Nabat. Inschr. a. Arabien No. 2). Dort wird ganz besonders verflucht, wer das betr. Grab schändet oder verkauft, ja wer überhaupt einen nicht zur Familie Gehörigen darin begräbt. Für die Allerärmsten, die sich kein Familiengrab kaufen konnten, für Fremde und Verbrecher gab es eine allgemeine Grabanlage (Jer 26 23 Jes 53 9 Matth 27 7). Es war aber ein schweres Los, eine göttliche Strafe, nicht bei den Vätern begraben zu werden (I Reg 13 22); bezeichnenderweise vergönnt die

[1] Ausnahmen sind die in Krügen beigesetzten Kinderopfer und die Grundsteinopfer (s. S. 92), welch' letztere natürlich unter der Hausschwelle oder in der Nähe begraben wurden. Auch Erwachsene sind ab und zu ausserhalb der Grabhöhlen beigesetzt worden, aber das scheint in den durch die Ausgrabungen bekannten Fällen immer durch eine besondere Zwangslage (z. B. Belagerung der Stadt) erklärt zu werden; vgl. Sellin, Tell Ta'annek 52.

[2] In Megiddo, vgl. Abb. 116. 117 und MNDPV 1905, 14 f.; 1906, 19 f.

[3] MNDPV 1906, 19.

Chronik den gottlosen Königen Joram, Joas, Usia, Ahas keinen Platz im Erbbegräbnis (II Chr 21 21 24 25 26 23 28 20 gegen II Reg 8 24 12 22 15 7 16 20). — In späterer Zeit galten dann die Gräber für unrein (Num 19 18 vgl. Ez 43 7), weshalb man sie zu Christi Zeit jedes Frühjahr frisch übertünchte und so kenntlich machte (Matth 23 27 Luc 11 44). In alter Zeit waren die Gräber der Patriarchen Kultusstätten.

2. Die Trauergebräuche. Die Wehklage um den Toten war fest geregelt; zu den Frauen des Hauses wurden die berufsmässigen Klagemänner und Klageweiber beigezogen („Sänger und Sängerinnen" II Chr 35 25), die ihr *hoi âchî* oder *hoi 'adôn*, „weh um den Bruder", „weh um den Herrn" bei Männern, *hoi 'achôt* „weh um die Schwester" bei Frauen riefen (I Reg 13 30 Jer 22 18 Am 5 16) und das nach feststehendem Rhythmus aufgebaute Klagelied (*ḳînâ* II Chr 35 25) im Wechselgesang (Sach 12 11 ff. vgl. Matth 11 17) absangen, begleitet von Flötenspiel (Jer 48 36 Josephus Bell. Jud. III 9 5).

Unter den Trauergeberden ist die gewöhnlichste das Zerreissen des Oberkleids (II Sam 3 31 u. o.) und das Tragen des Trauergewands, des *saḳ* (S. 73; Jes 15 3 22 12 u. o.). Man setzte sich in Staub und Asche und bestreute sich damit (Jos 7 6 II Sam 1 2 Jes 3 26 47 1 Hi 2 8 u. o.); man schlug sich auf Brust und Hüften (Jer 31 19), ging barhäuptig und barfuss (Ez 24 17 II Sam 15 30), verhüllte das Haupt oder wenigstens den Bart (Ez 24 17 Jer 14 3 II Sam 15 30). Dazu kamen noch Verstümmelungen aller Art: man schor sich eine Glatze oder raufte sich das Haar aus (Jer 16 6 47 4 Jes 22 12 Mi 1 16 Ez 27 31 u. o.), man schnitt sich den Bart ab oder stutzte ihn wenigstens (Jer 41 5 48 37 Jes 15 2 Lev 19 27), man machte sich Einschnitte mit Messern (Jer 16 6 41 5 47 5 48 37). Weiter war es Brauch, um einen Toten zu fasten (I Sam 31 13 II Sam 3 35); nach Sonnenuntergang wurde das Fasten durch einen Leichenschmaus geschlossen, bzw. wo es mehrere Tage dauerte, unterbrochen (Hos 9 4 II Sam 3 35 Jer 16 7 f. Ez 24 17 22). Fast alle diese Bräuche haben schon die alten Babylonier und dann die meisten Völker des alten Orients.

Ihre Erklärung finden sie im Anschluss an das ausdrücklich bezeugte Totenopfer (Dt 26 14). Dass man den Toten stets Speise und Trank in das Grab mitgab, beweisen die regelmässigen Funde von Schüsseln und Krügen in den Gräbern (s. o.). Tob 4 18 wird empfohlen, die Speise nur auf das Grab des Gerechten zu legen, dem Gottlosen aber nichts davon zu geben; der Siracide dagegen spottet über die Sitte: ‚Was nützt das Opfer einem Schatten?' ‚Leckerbissen auf verschlossenen Mund geschüttet, sind Opferspeisen aufs Grab gestellt' (30 18 ff.). Aus dieser Sitte des Totenopfers ist die des Leichenmahles auch bei anderen Völkern herausgewachsen. Deshalb ist für den Jahwekult das Trauerbrot unrein (Hos 9 4). Als verunreinigend werden aber auch die Bräuche des Haarscherens und sich Ritzens vom Gesetz verboten (Lev 19 28 21 5 f. Dt 14 1 ff.), und zwar auch wenn sie in anderem Zusammenhang geübt werden, ganz abgesehen von der Totentrauer (Lev 21 5); d. h. das Gesetz betrachtet sie als Handlungen, die zu einem fremden Kult

gehören. Das Ritzen des Leibes mit Messern ist uns als zum Baalsdienst gehörig bezeugt (I Reg 18 28). Das Haaropfer finden wir wieder im Kult der alten Araber und vor allem auch in dem syrischen Astarte-Tammuz-Kult[1]. Im stets wachsenden Haar zeigt sich wie im Blut die Lebenskraft. Dass dem Tragen des *saḳ* religiöse Bedeutung zukommt, ergibt sich aus dem S. 73 Gesagten[2].

Kap. III.

Die Gesellschaft und ihre Sitte.

§ 26. Das gesellige Leben.

Literatur s. S. 5.

Die heutigen Palästinenser sind gesellig angelegte Leute; bei einer Tasse Kaffee und der Pfeife zusammenzusitzen, Neuigkeiten zu berichten und zu hören, oder dem Sänger und Märchenerzähler zu lauschen, ist ihr grösstes Vergnügen. Dazu kommt ihre sprichwörtliche Gastfreundschaft. Dem zugereisten Fremden wird gastliche Herberge bereitet; allen Dorfgenossen steht das Haus eines jeden offen, sobald eine Familienfeier stattfindet. Denselben Eindruck erhalten wir auch von den alten Israeliten.

1. Von öffentlichen Vergnügungen wird uns nicht viel erzählt. Kaffeehäuser und öffentliche Bäder waren ganz unbekannt; letztere kamen erst in der römischen Zeit auf. Statt dessen versammelten sich die Einwohner eines Ortes auf dem freien Platz an den Toren der Städte zu geselligem Plaudern, zum Austausch der Tagesneuigkeiten, zur Besprechung öffentlicher und privater Angelegenheiten (Gen 19 1 34 20 Ps 69 13 Hi 19 7 30 9 Thren 5 14). Auf dem Dorfe traf man sich wohl etwa am Brunnen bei der Quelle (Jdc 5 11). Und wie heutzutage die Beduinen sich daran vergnügen, die grossen Kriegstaten ihrer Stammeshelden immer wieder sich zu erzählen, so sind auch im Volk Israel solche Gesänge von den Taten der Helden von Mund zu Mund gegangen, von den Sängern und Erzählern in Dorf und Stadt vorgetragen worden. An den Lagerfeuern der Hirten wie in den gemütlichen Gesellschaften unter den Toren der Städte waren sie der stehende Erzählungsstoff (vgl. Ex 13 8 ff. Jdc 5 11).

Es fehlte auch nicht an Volksbelustigungen: glorreiche Kämpfe wurden mit öffentlichen Festen gefeiert (Ex 15 20); heimkehrende Sieger empfing man mit Gesang und Reigentanz (Jdc 11 34 I Sam 18 6); der „Tag des Königs“ (wohl Thronbesteigungstag) war ein allgemeiner Festtag (Am 7 5); das Andenken der unglücklichen Tochter Jephtas feierten Israels Töchter durch ein

[1] WELLHAUSEN, Reste arab. Heidentums[2], 182 ff. 198; RSMITH, Rel. of the Semites[2] 1894, 323 ff. Auf den letztlichen Zusammenhang dieser Wertschätzung des Haares mit astralmythologischen Vorstellungen (vgl. Simson) kann hier nicht eingegangen werden.

[2] In der Unterwelt geht man ganz nackt, vgl. den Istarmythus (S. 78). Nackt oder nur mit einem Schurz bekleidet sind deshalb die Sklaven und die Kriegsgefangenen (Jes 47 2 f. Nah 3 5).

jährliches Fest (Jdc 11 40). Vor allem waren die grossen kultischen Feste in vorexilischer Zeit Volksfeste im besten Sinne des Wortes, bei denen es fröhlich zuging; ebenso die Erntefeste: Anfang und Ende der Getreideernte, die Weinlese, die Schafschur (I Sam 25 2 f. vgl. 8 u. 36 II Sam 23 23 f.), das Erstlingsopfer der Herde. Knaben und Mädchen erfreuten sich am Saitenspiel, Gesang und Reigentanz (Thrn 5 14 f.): „sie gingen hinaus aufs Feld, hielten Weinlese und kelterten, dann kamen sie ins Haus ihres Gottes und assen und tranken" wird uns vom Herbstfest der Sichemiten erzählt (Jdc 9 27). Berühmte Heiligtümer wie Silo (Jdc 21 19 I Sam 1 3 ff.) oder Jerusalem zogen Wallfahrer von weit her an (Jes 30 29). Auch sonst gab der Gottesdienst Veranlassung zu froher Feier: als David die Lade in seine Burg brachte, als Salomo den Tempel einweihte (II Sam 6 I Reg 8); wenn ein berühmter Seher in einen Ort kam, versammelte wohl ein festliches Opfermahl die Bewohner (I Sam 9); die einzelnen Familien und Geschlechter vereinigten sich zu regelmässigen Familienopfern (I Sam 20 6).

2. Damit sind wir zu den Festen der Familie geführt. Auch im Haus wurde jedes wichtige Ereignis mit Opfer und Festmahl gefeiert: Geburt, Beschneidung, Entwöhnung eines Kindes (Gen 21 8), vor allem Hochzeiten (s. S. 108 f.). Auch die Ankunft guter Freunde, angesehener Gäste, weit gereister Fremden gab willkommene Gelegenheit zu Schmausereien und Gelagen (II Sam 3 20 Tob 7 8; vgl. die Sitten der Beduinen, die in diesem Punkt sich ganz gleich geblieben sind).

In alter Zeit wurden diese Feste recht einfach gefeiert: ein Tier der Herde wurde geschlachtet; das war schon Festfeier genug, auch die üppigsten Gastmähler boten nicht mehr. Die Reichlichkeit des Festmahls wurde vorzugsweise darnach bemessen ob viel, weniger darnach, ob vielerlei zu essen da war. Durch doppelte, ja fünffache Portionen ehrte man den Gast, aber auch durch Vorlegung des besten Stückes (Gen 43 34 I Sam 1 5 9 24). Im Vielessen waren, wie es scheint, die alten Israeliten so gut Meister wie die heutigen Araber. Bei der Unterhaltung spielten auch hier die alten Heldensagen und -Lieder ihre Rolle. Beliebt waren auch Rätsel u. dgl. (Jdc 14 12 ff.). Der Wein durfte bei derartigen Schmausereien natürlich nicht fehlen, trugen sie doch ihren Namen vom Trinken (*mischteh*), und nicht immer ging es sehr solide zu (I Sam 25 36 1 13 II Sam 11 13). Freilich wie dann später der Festbraten für die Reichen etwas Tagtägliches wurde, mussten noch andere Genüsse zum Festmahl kommen: Musik, Gesang und Tanz würzte das Mahl (Am 6 4 ff. Jes 5 11 f. Hi 21 12 u. a.); die Gäste lud man durch Sklaven dazu ein (Prv 9 3 Mtth 22 3 ff.), wusch ihnen die Füsse (Luc 7 44), salbte ihnen Haupt- und Barthaar, Kleider, ja die Füsse mit wohlriechendem Oel (Am 6 6 Ps 23 5 Luc 7 38); mit Blumenkränzen schmückten die Zecher ihr Haupt (Jes 28 1). Das Auftreten von Tänzerinnen (Mtth 14 6) scheint erst durch die griechisch-römische Sitte eingeführt worden zu sein.

3. Charakteristisch für die israelitische Geselligkeit ist besonders die Gastfreundschaft, die den schönsten Zug im Charakter der Israeliten

wie der heutigen Orientalen bildet. Für die Beduinen liegt der Wert des Besitzes darin, dass er ihnen gestattet, gastfrei zu sein. In schrankenloser Gastfreundschaft Hab und Gut verschleudern bringt hohen Ruhm. Hochheilig ist das Gastrecht: im Zelt des Todfeindes kann der Flüchtling sicher ruhen. Eine Tat, wie die der Jael (Jdc 4 17 ff.), würde jeden echten Beduinen mit Abscheu erfüllen. In der israelitischen Sage wird sie als Heldentat gepriesen; man sieht, unter den Kämpfen mit den Kanaanitern sind die Sitten verroht. Aber als Ausnahme bestätigt auch diese Geschichte die Regel: Gen 19 4 ff. und Jdc 19 23 f. zeigen, wie weit die Pflicht des Gastrechts reichte. — Der Gast, wer er auch sein mochte, wurde freundlich aufgenommen und ins Haus geladen. Einem Fremden die Aufnahme zu versagen, war das Zeichen schmutzigsten Geizes (Hi 31 32 Gen 19 2 Ex 2 21 u. a.). Dem müden Wanderer wurden die Füsse gewaschen (Gen 18 4 19 2); ein Tier der Herde wurde ihm zu Ehren geschlachtet (Gen 18 7). Der Hausherr selbst bediente geehrte Gäste (Gen 18 8). Es gehörte zum guten Ton, nach Namen und Geschäft erst, nachdem der Gast sich erquickt hatte, zu fragen (Gen 24 33). Beim Abschied wurde er wohl ein Stück Wegs begleitet (Gen 18 16 31 27), — lauter Sitten, die sich bei den Beduinen bis aufs Kleinste hinaus erhalten haben. Oeffentliche Herbergen (Karawanereien, Chane) werden schon bei Jeremia erwähnt (9 1 vgl. Luc 2 7).

4. Die Umgangsformen sind sich ebenfalls durch alle Jahrhunderte gleich geblieben. Eine ausserordentliche Höflichkeit ist in ihnen mit Herzlichkeit gepaart. Der gewöhnliche Gruss ist der Friedensgruss „Heil sei mit dir" (Jdc 19 20 u. a.). Daneben aber sind zahlreiche Segenswünsche im Gebrauch: „Gott begnadige dich" (Gen 43 29); „Jahve sei mit dir" (Jdc 6 12 Ruth 2 4); worauf etwa entgegnet wurde „Jahve segne dich" (Ruth 2 4). Daher wird für Begrüssen der Ausdruck *bêrêkh* „segnen" gebraucht (II Reg 4 29 10 15), ebenso für Verabschieden (II Sam 13 25 19 40).

Nach Gruss und Gegengruss war es das erste, dass man sich in langen wortreichen Formeln nach dem gegenseitigen Befinden erkundigte (Ex 18 7 II Sam 20 9 II Reg 4 26); vergleiche die arabischen Grüsse, die sich zu einem förmlichen Zwiegespräch von lauter Glückwünschen gestalten. Daher das Verbot des Grüssens II Reg 4 29 Luc 10 4.

Sehen sich Verwandte oder Freunde nach längerer Trennung wieder, so ist die Begrüssung noch umständlicher: sie fallen einander um den Hals, umarmen sich, küssen sich auf Mund, Stirne und Wangen; auch Tränen der Rührung sind dabei nicht selten (Gen 29 11 13 33 4 Ex 4 27 18 7 II Sam 20 9).

Den Verkehr mit Höherstehenden beherrscht die strengste Höflichkeit; peinlich wird darauf geachtet, dass ein jeder die ihm zukommende Ehrenerweisung erhalte. Die Araber sind in dieser Hinsicht nach unseren Begriffen geradezu kindisch peinlich; darin liegt die „Ehre". Dem geehrten Gast geht der Hausherr entgegen, mehr oder weniger Schritte, je nach dem Grad der Ehre, die er ihm erweisen will (Gen 18 2 19 1). Nach dem Verhältnis des Rangs beugt sich der Niedere vor dem Höheren unter Umständen bis zur Erde und

zwar wiederholt, drei- und siebenmal (Gen 18 2 19 1 33 3 I Sam 20 41); ja vor einem Fürsten und Grossen wirft man sich geradezu auf den Boden (II Sam 9 6), küsst seine Füsse (II Reg 4 27 Matth 28 10) oder das Erdreich vor seinen Füssen. War der niedriger Stehende beritten, so erforderte es die Höflichkeit, dass er sofort von seinem Pferd oder Kamel abstieg und die gebührende Verbeugung machte (Gen 24 64 I Sam 25 23 vgl. II Reg 5 21). Weiter gehörte zu den Ehrenbezeugungen die Darbringung eines Geschenkes (Gen 33 10 f. 43 11 I Sam 17 18 II Reg 5 5 8 9 u. a.), das geradezu *berâkhâ*, Begrüssungsgeschenk (s. o.) bezw. Abschiedsgeschenk heisst (Gen 33 11 Jdc 1 15 I Sam 25 27 30 26 u. a.). Vor allem sind es die ‚Alten‘, denen von seiten der Jüngeren mit unbegrenzter Ehrfurcht und Höflichkeit begegnet wurde. „Vor einem grauen Haupte sollst du aufstehen und die Alten ehren“ fordert Gesetz und Sitte (Lev 19 32 Hi 29 8), vgl. die ägyptische Anstandsregel: „Setze dich nicht, während ein Aelterer steht“. Diese gute alte Sitte ist allezeit in Kraft geblieben, Ehrfurcht vor dem Alter kennzeichnet die semitische Höflichkeit; es ist bezeichnend, dass noch das spätere Gesetz sie mit der Gottesfurcht zusammenstellt (Lev 19 32). Die sonstigen heute üblichen Gebärden beim Grüssen (Legen der Hand auf Brust, Stirne und Mund) sind uns nicht bezeugt.

Dementsprechend drückte sich die Unterwürfigkeit auch in der Form der Unterhaltung aus. Der Höhere wurde angeredet als ‚Herr‘ (*'adônî*, Gen 24 18 I Sam 26 18 II Sam 1 10 u. o.), der Prophet und Lehrer als ‚Vater‘ (*'âbî* II Reg 2 12 6 21 13 14). Der geringe Mann redete von sich nicht in der ersten, sondern in der dritten Person, bezeichnete sich als den ‚ergebensten Diener‘, als einen ‚toten Hund‘ u. dgl. (Gen 18 3 33 5 42 11 I Sam 24 15 II Sam 24 21 II Reg 8 13; noch heute redet der Niedrigstehende von sich als *el-fakîr*, ‚der Arme‘). Diese Beispiele zeigen zugleich, wie in echt orientalischer Weise die überschwengliche Phrase eine grosse Herrschaft führt. „Ich habe dein Antlitz erschaut, wie das eines himmlischen Wesens, da du mich zu Gnaden annahmst“ sagt Jakob zu seinem Bruder Esau (Gen 33 10). Bei Kauf und Verkauf ist es bis auf den heutigen Tag eine stehende Phrase des Verkäufers: „Nimm es umsonst, ich schenke es dir“, die um so öfter wiederholt wird, je mehr der Verkäufer für seine Ware herausschlagen will (vgl. Gen 23 11 u. a.).

§ 27. Die sozialen Verhältnisse.

NOWACK, Die sozialen Probleme in Israel, Strassburg 1892.

1. Das Nomadenleben kennt keine sozialen Unterschiede; Reichtum bedingt weder Einfluss noch Macht. Höchstens verbindet sich damit das Vorrecht, in ausgedehntem Masse Gastfreundschaft zu üben. Für sich selbst lebt der reichste Schech nicht anders als der ärmste Mann: sie essen dieselben einfachen Speisen, sie kleiden sich in das gleiche geringe Gewand; ihre Arbeit ist die gleiche: der Raub; ihr Genuss ist derselbe: ein flüchtiges Pferd zu reiten, Weib und Kinder zu schmücken. Reichtum kann schon

deswegen keine Macht sein, weil im Beduinenleben gilt: wie gewonnen, so zerronnen. Ueber Nacht ist der reichste Mann durch feindlichen Ueberfall zum Bettler geworden, und es gibt wenige, die solches Schicksal nicht einoder mehrmal schon in ihrem Leben durchgemacht; ein einziger kühner Handstreich ersetzt aber ebenso rasch wieder das Verlorene.

2. Die Ansiedlung führte die Israeliten in ein Land mit hoch entwickelter Kultur und dementsprechenden sozialen Unterschieden (S. 49 ff.). Ob sie in ein Gebiet erobernd als Herren einzogen, oder ob sie als Söldner im Fürstendienst kamen, oder ob sie sich langsam einschoben in einen Landstrich — immer blieb das Ergebnis dasselbe, dass die Kultur der Kanaaniter Sieger blieb und die Israeliten in der Hauptsache sich in die bestehende Ordnung der Dinge fügten. Es gab kleine Stadtfürsten oder die vornehmen Familien, welche das Gemeinwesen regierten, es gab den Kriegeradel an den Höfen und die Priester im Besitze der Bildung an den Heiligtümern, es gab reiche Grundbesitzer und kleine Bauern und es gab in Stadt und Land die misera contribuens plebs. Doch bot das Leben noch wenig Luxus und die gleichförmige Einfachheit der Sitten bei Hoch und Niedrig erhielt die soziale Einheit.

3. Die Zeiten änderten sich. Salomos Regierung bildete einen Wendepunkt (vgl. S. 58). Ueberall tritt bei ihm das Bestreben hervor, es anderen orientalischen Herrschern gleichzutun. Er begann Handel im grossen Stil zu treiben (cf. § 155). Unter ihm wurde das königliche Beamtentum gross (s. § 49). Damit trat in die alte soziale Gliederung eine neue Klasse von Leuten ein, die einen von allen anderen scharf geschiedenen Stand bildeten und gegenüber der gewöhnlichen ‚Plebs‘ etwas besseres und höheres sein wollten.

Das alles zerstörte die bisherige Einfachheit der Verhältnisse. Die orientalische Palastwirtschaft wurde im kleinen von den königlichen Beamten nachgemacht, denen Macht vor Recht ging; der Handelsgeist ergriff das Volk und damit kam das Geld zu bisher ungeahnter Macht (Hos 12 8 f. Jes 2 7 ff.). Man braucht nur die Strafreden der Propheten zu lesen, wie ein Amos die Reichen, vornehmlich die Beamten, abkanzelt, weil sie ihre Häuser aufs Luxuriöseste einrichten, Tag für Tag in den Genüssen des üppigen Mahles schwelgen, ihre Zeit beim ausgelassenen Trinkgelage mit leichtfertiger Musik hinbringen (Amos 6 4 ff. cf. Jes 5 11 f. u. a.), oder wie ein Jesaja gegen die vornehmen Damen eifert, die mit einem wahren Raffinement alle Künste des Toilettentischs betreiben (3 16—25), um den ganzen Unterschied der alten und der neuen Zeit zu verstehen. Und die ‚auri sacra fames‘, das Streben um jeden Preis reich zu werden, ergriff immer weitere Kreise und liess sie über Sitte und Recht sich ungescheut hinwegsetzen. Wucher und Betrug im Handel waren an der Tagesordnung, schamlose Gewalttat und Erpressung ward verübt, die Waisen, Witwen und Armen wurden um Hab und Gut gebracht, das Recht war um Geld feil bei bestechlichen Richtern, erbarmungslos pfändete und verkaufte der reiche Schuldherr seinen armen

Schuldner. So wurden die kleinen Leute, auf denen von jeher die Lasten der Fronden und Steuern gelegen, immer ärmer, der Mittelstand, der kleine Grundbesitz konnte sich immer weniger halten. Das deutliche Zeichen davon ist das überhandnehmende Latifundienwesen: „Wehe über die, welche Haus an Haus reihen und Feld zu Feld schlagen“ (Jes 5 8). Eine weite Kluft tat sich auf und trennte Hoch und Niedrig, Arm und Reich, und vergebens versuchten die Propheten, die Frommen alten Schlags, sie zu überbrücken.

4. Nicht besser gelang es dem Gesetzgeber. Schon das Bundesbuch kennt eine ‚soziale Frage‘ und sucht sie zu lösen; es verbietet Wucherzinse zu nehmen (Ex 22 24), sucht die Härten des Pfandrechtes zu mildern (22 12 ff.), fordert für den Schuldsklaven im 7. Jahr Freilassung (21 2 ff.) und verlangt ein allgemeines Brachliegenlassen der Aecker je nach 7 Jahren zu gunsten der Armen, denen der Ertrag von Feld und Weinberg zufallen soll. Das Gesetz erreichte nicht was es wollte, das beweist am besten die Verschärfung, die es im Dt erfuhr. Dass dieses mitten aus schroffen sozialen Gegensätzen heraus entstanden ist, dass es neben der Reformation des Kultus zugleich auch als zweiten Hauptzweck eine soziale Reformation beabsichtigt, tritt dem Leser auf Schritt und Tritt entgegen. Immer und immer wieder wird die Nachsicht gegen Arme, Witwen und Waisen, Fremde und Leviten eingeschärft. Wie unpraktisch freilich der Gesetzgeber bei allem guten Willen war, zeigt die Identifikation von Wucher und Zins (dem Volksgenossen gegenüber ist jedes Zinsnehmen verbotener Wucher Dt 23 20), und noch mehr die Verordnung, dass jedes Darlehen nach 7 Jahren erlassen werden solle (Dt 15 2). Mit solchen extremen Massregeln konnte eine Sozialreform nicht durchgesetzt werden (Jer 34 8 ff.).

Auch im Volke regte sich die Reaktion gegen die kanaanitische Kultur; man merkte ihre Gefahren, spürte man doch schmerzlich ihren Fluch, und die scharfen Worte der Propheten waren gewiss manchem geringen Mann aus dem Herzen geredet. Die Tage, ehe es einen König gegeben, erschienen jetzt als ‚die gute alte Zeit‘; besser stünde es um Israel, wenn es die alten Sitten der Väter, die aus der Wüste stammten, beibehalten hätte. Diese Abneigung der unteren Volksklassen gegen die Kultur führte zur Bildung der Sekte der *Rekhabiten*. Ursprünglich sind sie ein judäisch-kalebitisches Geschlecht, das bis dahin im Nomadenleben geblieben war (I Chr 2 55). Als Sekte erhielten sie von ihrem Stifter Jonadab ben Rekhab unter Jehu (II Reg 10 15 ff.) die Satzung, auch fernerhin als Nomaden in Zelten zu hausen, von der Viehzucht zu leben, kein Haus zu bauen, kein Feld zu bepflanzen, keinen Weinberg anzulegen, keinen Wein zu trinken (Jer 35) — die schärfste Form, in der die Feindschaft gegen alles was Kultur heisst, zum Ausdruck kommen konnte. Aber auch sie haben ihre Zeit nicht anders gemacht. Die Kultur war einmal da, und weder die Drohrede der Propheten noch die Strenge des Gesetzgebers noch der Fanatismus einer Sekte konnte sie beseitigen.

5. Das Exil schuf einen ganz frischen Boden, auf dem Ezechiel unge-

hindert seinen Bau errichten konnte. Grundlage seines Programms ist die völlig gleiche Verteilung des Landes unter die einzelnen Stämme und Familien; nach seiner Theorie soll ihnen das Land als unveräusserliches Eigentum zufallen. Das lässt sich wenigstens daraus schliessen, dass gleiches vom Eigentum des Fürsten gelten soll: wenn er von seinem Erbbesitz einem seiner Beamten etwas geben will, so fällt das Gut im Jahr der ‚Freilassung‘ wieder an die Krone zurück; nur dem Sohn des Fürsten soll bleiben, was er vom Vater erhalten (45 1 ff. 46 16). Recht und Gerechtigkeit, die überall herrschen, verhindern, dass aufs neue solche Ungleichheit einreisse. Namentlich kann der Fürst nicht mehr mit Abgaben und Steuern das Volk drücken; sein Erbland ist so gross bemessen, dass er mit den Einkünften desselben ausreichen kann und muss (45 7 ff.).

Die letzte Konsequenz dieser Theorie zieht P. Nach ihm ist Jahve der alleinige Eigentümer des Landes, die Israeliten sind seine Beisassen und Pächter. Deshalb hört Kauf und Verkauf ganz auf; im Jobeljahr muss ein etwa in der Not verkauftes Landstück wieder an seinen ursprünglichen Besitzer zurückfallen (s. § 54). Auch dieses Gesetz konnte beim besten Willen nicht durchgeführt werden, wie die jüdische Tradition ausdrücklich zugibt; ebenso verhielt es sich mit den Gesetzen über das Schuldwesen (s. § 54).

In Wirklichkeit war die soziale Gleichheit von Anfang an durch die Stellung der Priester vollständig aufgehoben. Der Priesteradel war im Besitz der ganzen politischen Macht, und zugleich im Besitz ungeheurer Einkünfte. In die geistige Leitung des Volkes mussten sie sich zwar bald mit den Schriftgelehrten teilen, deren Stand in demselben Mass an Ansehen gewann, als das Gesetz in der Verehrung stieg; sie blieben aber in politischer und sozialer Beziehung unbestritten die Ersten. Es macht den Eindruck, als ob die äussere Lage der Schriftgelehrten keine besonders glänzende gewesen sei: wenigstens mussten sich die meisten neben dem Gesetzesstudium durch Betreibung eines Handwerkes den Lebensunterhalt verdienen.

Der gleiche Gegensatz in sozialer Hinsicht bestand auch zwischen den Parteien der Sadducäer und Pharisäer, von denen die erstere hauptsächlich die vornehmen Priester zu den ihren zählte, die letztere sich aus den Schriftgelehrten rekrutierte. Die Sadducäer waren die Reichen und Hochgestellten (Josephus Ant. XIII 298 XVIII 17).

Von weittragender Bedeutung war es, dass der soziale Gegensatz zugleich mit dem religiösen sich paarte. Die Sadducäer waren Leute, die zur griechischen Bildung hinneigten; weltliche Gesinnung und Lauheit des religiösen Interesses charakterisierte sie; die Pharisäer waren die Frommen und Gesetzesstrengen. Nimmt man noch dazu, dass bei den heidnischen Beamten und den in heidnischen Diensten stehenden Juden gleichfalls beides beisammen war: Reichtum und Ungerechtigkeit (cf. die ‚Zöllner‘), so kann es nicht wunder nehmen, dass schliesslich im Volksbewusstsein reich und gottlos, arm und fromm als zusammengehörige Begriffe sich festsetzten. „Wehe euch ihr Reichen, ihr habt euren Lohn dahin!“ — „Selig ihr Armen, das Gottesreich

ist euer!“ (Luc 6 21 24) — auch das war in ihrer Art eine Lösung der sozialen Frage.

Kap. IV.

Die Berufsarten.

§ 28. Jagd und Fischfang.

Aus der Darstellung des A. T. bekommen wir den Eindruck, dass die alten Israeliten die Jagd nicht sonderlich liebten. Nimrod ist der trotzige „wilde Jäger“ (Gen 10 8), Esau ein rauher Mensch (Gen 25 27) im Gegensatz zum frommen Jakob, dem Ideal der Israeliten. Von keinem König wird berichtet, dass er auch nur einmal auf die Jagd gegangen; erst Herodes ist ein eifriger Jäger (Josephus Bell. Jud. I 21 13). Aber das ist nicht gerade sehr wahrscheinlich. Am ägyptischen und assyrischen Hof stand die Jagd unter den Liebhabereien der Könige obenan, und ihr Beispiel ist doch sonst in den Vasallenreichen Israel und Juda oft genug nachgeahmt worden. Ueberdies war Palästina reich an jagdbarem Wild (S. 27 f.). Hirten und Bauern hatten sich in schwerem Kampf der wilden Tiere, Löwe, Bär, Leopard zu erwehren (I Sam 17 34 f. Jes 5 29 u. a.), vergleiche die Heldentaten Simsons auf diesem Gebiet (Jdc 14 6 15 4); auch unter Davids Helden ist ein berühmter Jäger, Benaja (II Sam 23 20 ff.). Wildpret war sehr geschätzt (Gen 25 28 27 3 ff. Prov. 12 27) und durfte namentlich auf der königlichen Tafel nicht fehlen (I Reg 5 3). So mag es wohl Zufall sein, dass im jetzigen Text uns nicht viel von Jagd berichtet ist; oder auch Absicht des Erzählers, denn in den späteren Zeiten herrschte im Judentum starke Abneigung gegen diese und andere Leibesübungen.

Ueber die Einzelheiten der Jagd sind wir trotz der mannigfachen Bilder, welche die Sprache vom Jagdleben hergenommen hat, nur mangelhaft unterrichtet. Das Jagdgerät bestand aus Bogen (Gen 27 3), Lanze, Wurfspiess und Schwert (Hi 41 18), beim Hirten vor allem in der Hirtenschleuder und der Keule; daneben stellte man nicht bloss den Vögeln und dem kleinen Wild, sondern auch den grossen Tieren Netze (*reschet, mikhmâr*) und Schlingen (*pach*), vgl. Jes 51 20 Ez 19 8 u. a., oder suchte sie in oben verdeckte Fallgruben (*pachat*) zu locken. Noch heute fangen die Beduinen und Fellachen die Gazellen in einer Art Fanggruben. Hinter hohen Gehegen sind tiefe Gräben angebracht, die gehetzten Tiere springen über die Mauern und brechen sich die Beine. Jagdhunde scheint man nicht gekannt zu haben; doch erwähnt Josephus (Ant. IV 206) ihre Verwendung als alte Sitte. Ebensowenig hatte man wie sonst im Altertum für die Vogeljagd abgerichtete Falken.

2. Ueber den Fischfang haben wir keine alten Nachrichten; erst geraume Zeit nach der Ansiedlung lernte man die Fische als Nahrungsmittel schätzen (Num 11 5 vgl. S. 68); die zahlreichen Bilder, welche die Propheten in ihren Reden vom Fischfang hernehmen (Am 4 2 Jer 16 16 Ez

29 4 u. a.), zeigen, dass er zu ihrer Zeit den Israeliten wohl bekannt war. Im N. T. erscheinen dann unter den Anwohnern des Tiberiassees Fischer von Beruf (Luc 5 1 ff.).

An Fischereigeräten werden eine Reihe von verschiedenen Netzen genannt (*meṣôdâ*, *chêrem*, *mikhmeret*)[1], daneben Angeln (*chakkâ*), Fischhacken und Harpunen (*ṣinnâ* Am 4 2 Hi 40 31), letztere zum Fang der grossen Fische. Die Fischerei wurde vorzugsweise bei Nacht betrieben (Luc 5 5 Joh 21 3). Sehr fraglich ist, ob man aus Hi 40 26 schliessen darf, dass die Juden das anderweitig geübte Verfahren kannten, gefangenen Fischen einen Ring durch die Kinnbacken zu ziehen und sie angebunden im Wasser zurückzulassen, um sie lebendig zu verkaufen.

§ 29. Die Viehzucht.

LANDBERLIND, Ackerbau und Tierzucht in Syrien: ZDPV 1886 IX, 55—78.

1. In Syrien und dem Hinterland sind in erster Linie die nomadisierenden Beduinen Viehzüchter von Beruf. In der Steppe, wo die Herden Weide- und Tränkeplätze wechseln müssen, ist das Nomadenleben die einzige mögliche Form, Viehzucht zu betreiben. Anders im Kulturland Palästinas. Dort sind grosse Landstriche für Landbau wenig oder gar nicht geeignet, aber für Viehzucht brauchbar: die Steppe Judas (mit Engedi, der „Ziegenquelle“), der Negeb (wo Nabal seine Herden hat I Sam 25 2 ff.), die Ebenen Saron und Jesreel, die teilweise für den Ackerbau zu feucht sind, aber fette Weide für das Rindvieh geben, endlich die grosse Hochebene des südlichen Ostjordanlandes (Moab) und Basan. Hier sind, auch abgesehen vom Bauern, der wenig oder mehr Stück Vieh hat, die Viehzüchter nicht mehr Nomaden, sondern Ansässige, grosse Herdenbesitzer, die ihr Vieh durch ihre Hirten weiden und treiben lassen, selbst aber ihren festen Wohnsitz in der Stadt oder sonst wo haben (z. B. Nabal in Ma'on I Sam 25 2). Insbesondere die Könige treiben Viehzucht im grossen Stil (I Chr 27 29—35 II Sam 13 23 II Chr 26 10). Immerhin hat sich begreiflicherweise in den Landstrichen mit Viehzucht das Nomadenleben bei den Israeliten länger gehalten; der judäisch-kalebitische Stamm der Rekhabiter z. B. war noch zur Zeit Jehus ein Nomadenstamm und sie blieben Nomaden auch weiterhin als religiöse Sekte, die den Protest des Jahwismus gegen alle Kultur verkörperte (II Reg 10 15 ff. Jer 35). Welche Bedeutung die Viehzucht für das Volksganze stets hatte, sieht man daraus, dass bei Segen und Verheissung das Gedeihen und die Mehrung der Herde nie fehlen darf (Dt 8 13 Jer 31 27 u. o.). — Ueber die in Palästina heimischen Rassen von Rind, Schaf und Ziege s. S. 26 f.

2. Das Hirtenleben wird in der Vätersage und in der Dichtung als eine Art idealen Lebens verherrlicht. Jahwe selbst ist der treue Hirte seines Volkes (Ps 23); ein treffenderes Bild für seine liebende Fürsorge weiss

[1] Wie sich diese unterschieden, wissen wir nicht; wir dürfen wohl annehmen, dass sowohl das grosse Schleppnetz (σαγήνη Matth 13 47) als das Wurfnetz (δίκτυον Matth 4 20) in alter Zeit im Gebrauch waren.

der Sänger nicht zu finden. In Wirklichkeit war das Leben der Hirten rauh und arbeitsvoll. „Des Tags verging ich vor Hitze und des Nachts vor Frost; kein Schlaf kam in meine Augen“ (Gen 31 40). Es galt, die Tiere beisammenzuhalten, das verirrte zu suchen, das kranke zu pflegen, das verwundete zu verbinden, das müde Lamm zu tragen, aus der Cisterne den Tieren Wasser zu schöpfen (Gen 24 20 29 2 ff.), mit Löwe, Bär und Wolf zu kämpfen (I Sam 17 34 ff. vgl. Jer 49 19). Am Abend wurden die Tiere in Hürden aus Steinmauern getrieben (Num 32 16 I Sam 24 4 u. o.), bei denen wohl auch ein „Herdenturm“ zu besserem Schutz errichtet war (Gen 35 21 II Reg 17 9 II Chr 26 10 u. a.). Dabei wurden sie gezählt, das Kleinvieh liess der Hirt „unter seinem Stock durchgehen“ (Lev 27 32 Jer 33 13 Ez 20 37). Für fehlendes war der Hirt nach Herkommen und Gesetz verantwortlich, auch wenn es gestohlen war; nur wenn er nachweisen konnte, dass wilde Tiere ein Stück zerrissen, ging er frei aus (Ex 22 9—12 vgl. Am 3 12 Gen 31 38 ff. I Sam 25 7; nach dem alten Landesrecht, das schon im Codex Hammurabi festgelegt ist § 261. 266). Auch für richtigen Nachwuchs hat er zu sorgen (Gen 31 38 vgl. mit Cod. Hammurabi § 264 f.).

Die Ausrüstung des Hirten war eine sehr einfache: seinen spärlichen Proviant trug er in der kleinen Hirtentasche (I Sam 17 40), wohl wie heute einfach die enthaarte Haut eines Schaf- oder Ziegenlammes. Der Schäferstab (Mi 7 14), heute ganz derselbe wie die auch sonst gebräuchlichen Stöcke mit einem Hacken statt des Griffs, war seine Hauptwaffe. Dazu kam noch eine Schleuder (I Sam 17 40; s. § 57). Seine unzertrennliche Begleiterin war die Hirtenflöte (Jdc 5 16; s. § 47). Hirtenhunde halfen ihm bei der Hut (Hi 30 1). Der Lohn der Hirten war kärglich; das Gesetz enthält hierüber keine Bestimmung. Sacharia (11 12) spricht von Bezahlung in Geld, aus der Jakobsgeschichte (Gen 30 28 ff.) darf man vielleicht schliessen, dass sie manchmal einen Teil der Lämmer der Herde bekamen.

§ 30. Der Ackerbau.

LANDERLIND, Ackerbau und Tierzucht in Syrien: ZDPV 1886 IX 1—54. — Die Fruchtbäume in Syrien: ZDPV 1888 XI 69—104. — Die Rebe in Syrien: ZDPV 1888 XI 160—167. Vgl. die Literatur zu § 7.

1. Feldbau. Das herkömmliche Verfahren bei den landwirtschaftlichen Arbeiten ging auch nach israelitischer Anschauung auf Gott zurück, der den Menschen darin unterwiesen (Jes 28 26 ff.). Die Lehrmeister, von denen die Israeliten den Anbau der Feldfrüchte, des Weins, des Obstbaums etc. gelernt, waren die Kanaaniter (Dt 6 11 vgl. S. 49 f.). — Die Bestellung der Felder für die Wintersaat (Weizen, Gerste, Linsen etc.) beginnt, sobald der Frühregen den ausgebrannten und zerrissenen Erdboden aufgeweicht hat, also Ende Oktober, im November, oft erst Anfang Dezember. Die Sommerfrucht (Hirse, Wicke) wird nach Beendigung der Wintersaat, teilweise (z. B. Gurken) auch erst nach der Ernte der Winterfrüchte bestellt. Das Erdreich wurde mit dem Pflug „geöffnet“ (Jes 28 24), d. h. nur obenhin aufgekratzt,

denn die Furche geht nur etwa 10—12 cm tief. Der Pflug kann kaum primitiver gewesen sein als der heutige (vgl. Abb. 65 und ZDPV XII 157 ff.). Brachland muss schon im Jahr vorher einmal gepflügt werden (vgl. Jes 37 30).

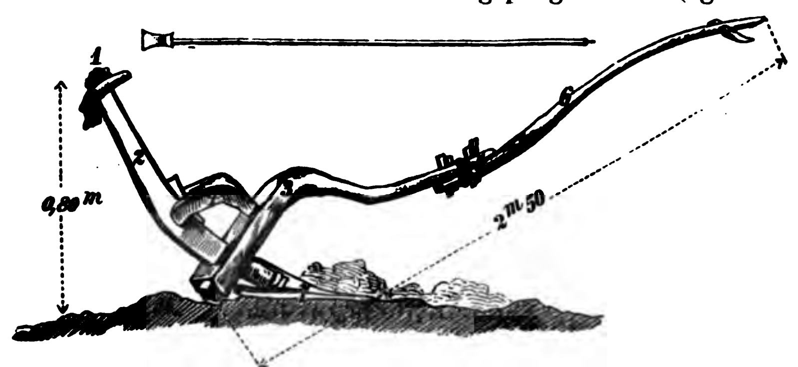


Abb. 65. Moderner palästinensischer Pflug.

Den Pflug zieht gewöhnlich ein Joch Ochsen. Zum Antreiben der Tiere diente der Ochsenstecken (*malmâd*, Jud 3 31 I Sam 13 21), ein langer Stecken mit eiserner Spitze, den man gelegentlich auch zum Zerstossen einer Erdscholle



Abb. 66. Pflügender Fellache.

brauchte. Das gepflügte Land wurde mittelst der Egge geebnet, die vielleicht nur aus einem starken Brett oder aus einer Walze bestand (Jes 28 24 Hos 10 11 Hiob 39 10). Dann wurde der Same mit der Hand ausgestreut und ein-

gepflügt. Wie alt die Sitte ist, ein Feld nicht mit zweierlei Samen zu besäen (Dt 22 9 Lev 19 19), wissen wir nicht.

2. Eie **Ernte** beginnt mit der Gerste: im Jordantal Anfang April, in der Küstenebene 8—10 Tage später, auf dem Gebirge Ende April und Anfang Mai. Die Waizenernte beginnt je 14 Tage später. Die Erntezeit ist eine Zeit fortgesetzten Festjubels und sprichwörtlicher Fröhlichkeit (Jes 9 2 Ps 4 8 u. a.). Das Getreide wurde mit der Sichel (Abb. 67, 68) geschnitten



Abb. 67. Eiserne Sichel aus Lachisch. Aus PEF Quart. Statements.

Abb. 68. Moderne palästinensische Sichel.

und zwar nicht sehr tief am Boden, da man auf langes Stroh keinen Wert legte. Die Garben wurden sogleich zur Dreschtenne gebracht, die womöglich auf einem luftigen Hügel angelegt war. Dort wurde das Getreide entweder durch die Hufe von Rindern und Eseln, die man darauf herumtrieb, zertreten; oder durch den von Ochsen gezogenen Dreschschlitten (*chârûṣ, môrag*

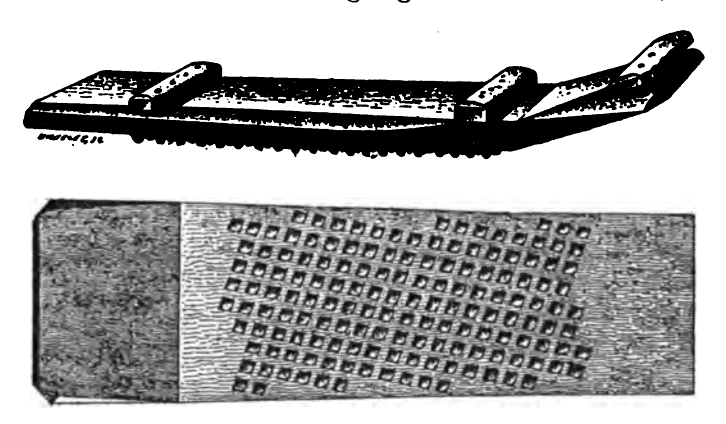


Abb. 69. Moderner Dreschschlitten.

Jes 28 27 41 15 u. a.), eine grosse Holztafel mit harten spitzen Steinen auf der Unterseite (Abb. 69) zerrissen. Beide Arten des Dreschens sind heute noch im Gebrauch. Neben dem Dreschschlitten wurde auch der Dreschwagen (*ʿagâlâ* Jes 28 27 Am 1 3 u. a.) wie im alten Aegypten verwendet: ein kleines Wagengestell mit Walzen, an denen runde scharfe Eisenscheiben angebracht sind,

die das Getreide verschneiden (s. Abb. 70). Geringe Quantitäten Getreide wurden wohl auch mit dem Stock ausgeklopft (Jdc 6 11 Ruth 2 17). Mit langer hölzerner Gabel (*misrach* Jes 30 24 Jer 15 7) oder Schaufel (*rachat* Jes 30 24) wird das Gedroschene bei ruhigem Wind (Jer 4 11), der meist nachmittags und abends weht (Ruth 3 2), geworfelt. Die Körner müssen noch weiter durchs Sieb gereinigt werden (Am 9 9 Luc 22 31). Der Häcksel (*teben*) dient dem Vieh als Futter neben der Gerste. Da weder Regen noch Sturm zu befürchten ist,

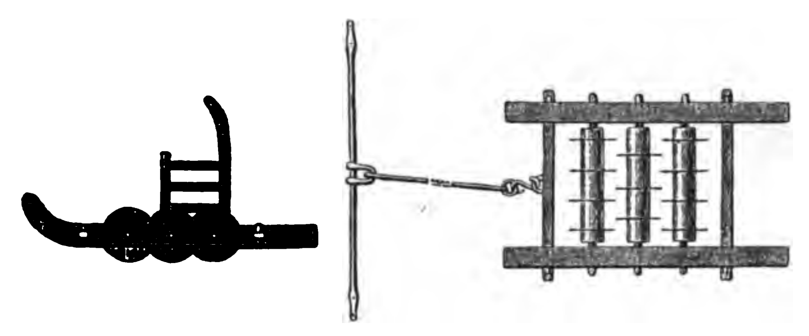


Abb. 70. Alter Dreschwagen.

beeilt sich der Bauer nicht mit dem Dreschen (Lev 26 5); er lebt wochenlang bei Tag und bei Nacht auf der Tenne, wo er sein Getreide hütet (Ruth 3 7). Das ausgedroschene Korn bewahrte man wie noch heute auf dem Felde in sorgfältig verdeckten cisternenähnlichen Gruben (*maṭmônîm* Jer 41 8) auf.

Die Felderträge sind in den nicht bewässerten Gegenden nur mittelmässige. Auf der fruchtbaren Ebene Saron trägt Weizen im Durchschnitt das achtfache, Gerste das fünfzehnfache; ähnlich in der Jezreelebene. Im Hauran sollen ausnahmsweise die Weizenfelder sechzig- bis achzigfältige Frucht tragen; aber dort wird verhältnismässig dünn gesät.

§ 31. Wein- und Gartenbau.

Literatur s. § 29.

1. Die Anpflanzung von Weinstock, Oelbaum und Feige ist überall das sichere Zeichen einer höheren Kulturstufe. Es liegt ein guter Sinn darin, wenn die Griechen die höhere materielle und geistige Kultur ihres Landes von der Einführung des Wein- und Olivenbaues herleiten. Umgekehrt hat die Feindschaft gegen die Kultur bei den Rekhabiten ihren Ausdruck darin gefunden, dass sie sich grundsätzlich des Weingenusses enthielten. Wer Oelbaum, Feige und Weinstock pflanzt, der muss sicher sein, dass er und seine Familie Jahre und Jahrzehnte lang im Besitz seines Eigentums bleibt, denn dann erst bringt ihm sein Garten den vollen Ertrag. Der Anbau dieser Früchte bringt viele Arbeit: da müssen Wasserreservoire angelegt und Kanäle gegraben werden, um das Land zu wässern; mühsam muss der Boden dem Bergabhang, an dem jene Früchte am besten gedeihen, abgewonnen und durch Terassenbau vor Wegschwemmen geschützt werden; es gilt, das Land

fleissig zu bearbeiten, von Steinen zu reinigen, durch Mauern und Hecken vor wilden Tieren zu schützen, Keltern für Wein und Oel im Felsen auszuhauen (vgl. z. B. Jes 5 1—5).

Weinstock, Olive und Feige erscheinen schon in der alten Parabel des Jotham als die charakteristischen Pflanzen von Palästina (Jdc 9 7 ff. vgl. Hos 2 10 14 und sonst oft); und in der Tat ist das Land wie kaum ein anderes günstig für ihren Anbau. So ist es denn auch ein stehendes Bild des behäbigen Friedens, dass ein jeder in fröhlicher Ruhe unter dem Schatten seines Weinstockes und Feigenbaumes sitzt (I Reg 5 5) und in der messianischen Zeit sollen die Berge von Most triefen (Am 9 13 Joel 4 18 u. a.).

2. Der **Weinstock** ist wie der Oelbaum von den Kanaanitern schon in frühester Zeit gepflanzt worden. Der Weinberg wird 2—3mal jährlich umgepflügt, bzw. mit der Hacke bearbeitet (vgl. Jes 5 6). Die Reben werden sorgfältig beschnitten, die überflüssigen Schösslinge ausgebrochen (Jes 2 4 5 6 18 5 Mi 4 3 u. a.). Wie noch heute liess man die Reben entweder am Boden hinranken (Jes 16 8 Ez 17 6) oder zog sie an Pfählen und Bäumen empor (Jes 7 23 Ps 80 11). Die Verwendung des Weins als Bild für Blut deutet darauf hin, dass vorzugsweise Rebsorten mit schwarzen Trauben, die einen dunkelroten Wein lieferten, gezogen wurden. Die Trauben fangen an einzelnen Orten, z. B. im Ṛôr und am Tiberiassee, schon im Juni an zu reifen, die Zeit der eigentlichen Weinlese ist aber der September. Ueber das Fest der Lese s. § 78. Die Weinkeltern (*gath*), deren noch viele aus der ältesten Zeit erhalten sind (vgl. Abb. 71), bestanden aus zwei in den Boden des Felsens eingehauenen runden oder eckigen Becken. Das Pressbecken (*gat* im engeren Sinn, *pûra*) hatte bis zu 4 m Durchmesser; durch eine tiefe, offene Rinne floss der Saft von da in das Sammelbecken, die Kufe (*jekeb*), die bis zu 1 m tief war. Bisweilen findet sich noch ein dritter Behälter, in welchen aus dem zweiten der etwas abgeklärte Most fliesst. Die Trauben wurden meist getreten (*dârakh* z. B. Jes 63 2 u. a.), doch geschah das Auspressen des Safts auch durch Auflegen von Steinen und mit Hebelkraft (s. Abb. 71).

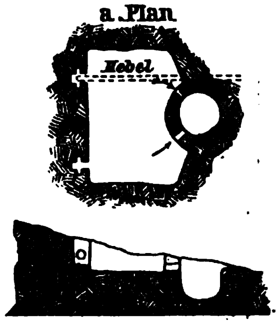


Abb. 71. Alte Weinkelter. Aus ZDPV.

Die Gärung des Traubensaftes beginnt bei der herrschenden Wärme schon 6—12 Std. nach der Kelterung. Der gekelterte Wein wurde in Krüge (Jer 13 12 ff. u. a.) oder in Schläuche (Jos 9 4 13 Hi 32 19 Matth 9 17 u. a.) gefüllt. Dort liess man ihn gären und eine Zeit auf Hefen liegen, dann wurde er umgefüllt (Jer 48 11 Zeph 1 12 Jes 25 6 ‚Hefenweine' u. a.); dadurch wurde er milder (Luc 5 39).

Ueber Rosinen vgl. S. 66, über Traubenhonig vgl. S. 68.

3. Die Fortpflanzung des **Oelbaums** geschieht durch Wildlinge, beziehungsweise Wurzelschösslinge, welche veredelt werden. Alljährlich wird der Boden unter den Bäumen ein- oder zweimal umgepflügt. Aeltere Stämme

werden mit Erdhügeln oder Mauern umgeben. Die Ernte findet im Oktober und November statt. Durchschnittlich liefert ein Baum nur alle zwei Jahre vollen Ertrag; ein grosser Baum kann ca. 120 kg Oliven oder 25 l Oel bringen. Zur Gewinnung des Oels wurden die Oliven, noch ehe sie völlig reif waren (die ausgereiften geben ein weniger gutes Oel), gepflückt oder behutsam abgeschlagen (Jes 17 6 24 13 Dt 24 20). Das feinste Oel erhielt man, wenn man sie in einem Gefäss zerstiess, ohne sie stark zu pressen (*zajit katit* Ex 27 20 29 40 I Reg 5 25 u. a., *schemen ra'anân* Ps 92 11). Der Hauptteil der Olivenernte wurde im Oelgarten selbst in Felsenkeltern gekeltert (Mi 6 15 Jo 2 24 Hi 24 11; daher der Name Gethsemane, ‚Oelkelter', für den Garten im Kidrontal). Die ältesten in Ta'annek gefundenen Keltern bestanden in einer grossen (ca. 1½ m im Geviert messenden) Felsplatte mit einem Rande und einem Abzugskanal für die Flüssigkeit, der in ein Loch führte. Die Pressung geschah mittelst eines grossen Steins (Abb. 72). Andere mochten die Form

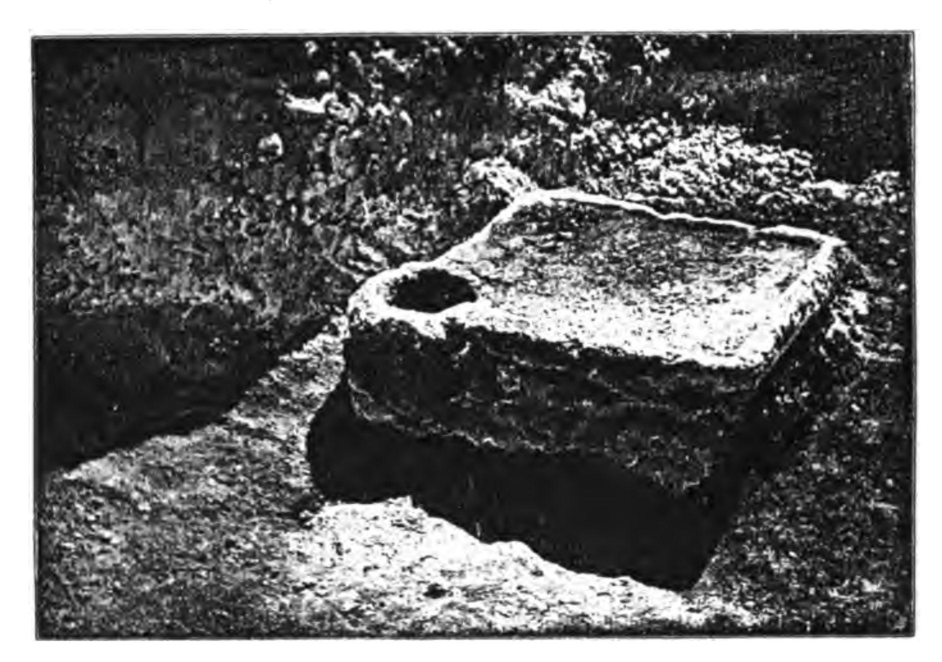


Abb. 72. Alte Oelkelter (aus Ta'annek). Aus SELLIN, Tell Ta'annek.

der Weinkelter haben (s. oben). Oelmühlen werden erst im Talmud erwähnt, sind aber nach den vorhandenen Resten zu schliessen (ZDPV X 152 f.) viel älter; ihre Form wird kaum von der heutigen primitiven abgewichen sein (s. Abb. 73). Das Oel wurde viel ausgeführt (Ez 27 17 Hos 12 1 I Reg 5 11), namentlich nach Aegypten (vgl. Hos 12 1). — Ueber Oliven als Speise s. S. 66.

4. Der Feigenbaum hat sich von der südlichen Mittelmeerküste schon sehr früh nach den Ostländern verbreitet. Die von Plinius (nat. hist. XV 19 79) und anderen beschriebene Caprifikation — künstliche Befruchtung

der zahmen Feigenblüten durch Insekten eines daneben gepflanzten wilden Feigenbaums — ist uns für das alte Palästina nicht bezeugt, wird auch heute nicht geübt. Dagegen pflegen die Fellachen, um die Reife der Früchte zu beschleunigen, die Mundöffnung der Feigen, solange sie noch am Baume sitzen, mit einem Tropfen Oel zu benetzen. Schon im Februar beginnt das neue Leben des Baums sich zu regen. Die kleinen Fruchtansätze werden ganz unreif, schon Anfang April gern gegessen; es sind die Frühfeigen (*phaggîm* oder *bikkûrîm* Hos 9 10 Na 3 12 HL 2 13), die meist in noch unreifem Zustand abfallen (Na 3 12), wenn im Mai die Ansätze der *Sommerfeigen* kommen, die vom August bis in den Dezember hinein am Baume hängen. Ja bis in den Januar retten sich einzelne dieser Spätfeigen. So erklärt sich die Verfluchung des Feigenbaums (Mc 11 13 f.), der nach seinem Blätterschmuck hätte Fruchtansätze haben sollen.

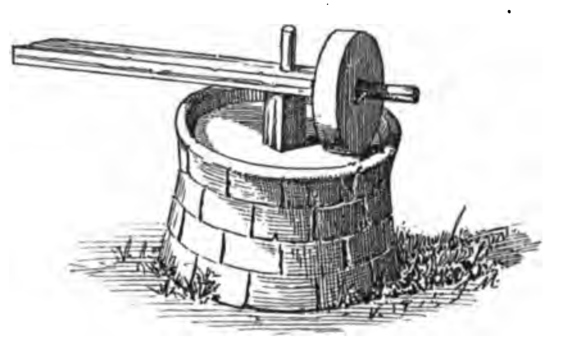


Abb. 78. Oelmühle.

§ 32. Die Handwerke.

FDELITZSCH, Jüdisches Handwerkerleben zur Zeit Jesu[3], 1875.—HWINCKLER, Einige Bemerkungen über Eisen und Bronce bei den Babyloniern und Assyrern, Altorient. Forschungen I, 1894, 159 ff. — PRIEGER, Versuch einer Technologie und Terminologie der Handwerke in der Mischnah, 1894.

1. Das Handwerk stammt wie alles Wissen und Können der Menschen von Gott. Nach der altorientalischen Weltanschauung ist Ea-Oannes der Gott der Weisheit, der die Menschen hierin unterweist. Auch Israel teilt diese Anschauung vom göttlichen Ursprung des Handwerks, ebenso die andere, dass das Handwerk in den Anfang der Menschheit zurückreicht.

Das Handwerk ist in Babylonien schon zur Zeit Hammurabis reich entwickelt. Sein Gesetz bestimmt den Taglohn für Töpfer, Schneider, Zimmermann, Seiler, Maurer. Anders der Baumeister: er bekommt seinen Lohn nach der gelieferten Arbeit und ist für deren Güte haftbar. Weiter wird bestimmt, dass ein Knabe, den ein Handwerker adoptiert, nicht mehr in sein Elternhaus zurückkehren darf, wenn er einmal das Handwerk erlernt hat. Das setzt einen festen zunftmässigen Zusammenschluss der Handwerke und ein Vererben vom Vater auf den Sohn voraus (vgl. Cod. Ham. § 188. 189. 274; 228—233).

Dementsprechend dürfen wir auch für Syrien und Kanaan erwarten, dass das Handwerk schon frühe entwickelt war. Und was wir auf ägyptischen Denkmälern von Erzeugnissen syrischen Gewerbefleisses hören und sehen, bestätigt das (vgl. S. 51 f.). Einen Beleg aus Palästina selbst haben wir in

der Taannek-Tontafel II, wo wir von dem Werkmeister (Waffenschmied) hören, der von Ort zu Ort zieht.

Die Nomaden der syrischen Steppe, die stets unter dem Einfluss der babylonischen Kultur gestanden, werden wohl auch schon frühe die einfachsten Kenntnisse in der Metallarbeit und in der Herstellung des Lederzeugs gehabt haben. Diese beiden Arbeitszweige sind aber noch heute die einzigen, die berufsmässig bei den Beduinen betrieben werden; die Beschäftigung dieser ‚Handwerker' wird von vielen Stämmen als unter der Würde eines freien Mannes stehend betrachtet. Sonst verfertigt jedes Zelt für sich, was es an Kleidern, Zeltdecken und einfachen Geräten bedarf.

Auch nach der Ansiedlung hat sich darin zunächst nicht viel geändert. Flachs und Wolle auf der noch jetzt in Palästina gebrauchten Handspindel zu verspinnen, das Garn zu Seilen zu drehen und zu Zeug zu verweben, aus letzterem die schmucklosen Kleider herzustellen war Sache der Hausfrauen (I Sam 2 19 u. a.). Der Mann verstand es, das Fell der geschlachteten Tiere zu Schläuchen zu verarbeiten und zu Leder zu gerben und Sandalen, Gürtel und Riemen daraus anzufertigen. Auch für die einfachen Holzgeräte, die er brauchte, reichte seine Geschicklichkeit aus und den Bau eines primitiven Steinhauses brachte er mit Hilfe der Nachbarn notdürftig fertig. Als berufsmässige Handwerker erscheinen von jeher nur der Schmied und der Töpfer. Ihre Arbeit setzte nicht nur eine gewisse Uebung, sondern namentlich besondere Werkzeuge voraus.

In den Unruhen der Philisterkriege war eine gedeihliche Entwicklung nicht möglich (vgl. die I Sam 13 19 ff. berichtete Wegführung der Schmiede und Schlosser). So konnte noch Salomo der Hilfe der Phönizier nicht entraten. Allein seine Zeit scheint einen Wendepunkt zum besseren bedeutet zu haben. Von den fremden Lehrmeistern lernten die Israeliten. Und nachdem die kanaanitischen Städte sich den Israeliten geöffnet hatten, und diese allmählich mit der kanaanitischen Kultur gesteigerte Bedürfnisse sich angewöhnt hatten, waren die notwendigen Voraussetzungen für das eigentliche berufsmässige Handwerk gegeben. Wenn auch auf dem Land die alten Verhältnisse, dass der Bauer sein eigener Handwerker ist, noch lange bestehen konnten, so forderte und gestattete in der Stadt das Zusammenleben vieler und die grösseren Bedürfnisse die Arbeitsteilung, welche allein eine grössere Geschicklichkeit auf einem beschränkten Arbeitsgebiet ermöglichte. Dass sich die Handwerker je nach ihrem Handwerk in besonderen Basaren zusammentaten, ist oben erwähnt (S. 102). Die Handwerker arbeiten meist auf Taglohn (vgl. Cod. Hammur. § 274). Nicht bloss der Bauhandwerker, bei dem sich das von selbst versteht, arbeitet auswärts, auch der Goldschmied kommt mit seinen Werkzeugen ins Haus des Kunden und verarbeitet vor dessen Augen das ihm übergebene Metall. Der Schmied zieht von Ort zu Ort (s. o.) und so noch heute der Künstler in der Verfertigung der landwirtschaftlichen Geräte; vor der Saatzeit repariert er, was beschädigt ist, macht neu, was bestellt wird. Und wenn heutzutage die Bewohner einer Ortschaft als besonders geschickt

in einem Handwerk gelten — die Bethlehemiten z. B. sind als Steinmetzen und Bauarbeiter gesucht — und deshalb das ganze Land durchziehen, ihre Dienste anbietend, so mag eine solche Lokalindustrie manchmal in eine ziemlich frühe Zeit zurückreichen.

Dass wie bei den alten Babyloniern das Handwerk in der Familie blieb und sich vom Vater auf den Sohn vererbte, ist auch aus inneren Gründen das Wahrscheinliche; die Fertigkeiten und Kunstgriffe lernt der Sohn vom Vater. Der zunftmässige Zusammenschluss in der üblichen Form der Geschlechtsverbände ist uns noch für die nachexilische Zeit bezeugt. Zu Nehemias Zeit treten einzelne Zünfte den grossen Geschlechtern zur Seite (Neh 3 8). Die Chronik nennt die Gilden der Zimmerleute vom Zimmertal, der Byssusarbeiter von Beth Asbea, der Töpfer von Netaim (?) und Gedera (I Chr 4 14 21 23); sie wohnten also auch zusammen in bestimmten Orten. Damit vergleiche, wie auch heutigen Tages sich einzelne Handwerke in bestimmten Ortschaften konzentrieren: Seifensiederei in Nablus und Jaffa, Töpferei in Gaza, Ramle etc., die Bauhandwerker in Bethlehem u. s. w. Aehnliche Verhältnisse setzen vielleicht die mehrfach bei den Ausgrabungen im Südreich (aber nicht im Norden) gefundenen gestempelten Krughenkel aus der Königszeit (von + 650 ab) voraus. Die Stempel (s. Abb. 74) bezeichnen den Hersteller; ein Teil trägt die Bezeichnung ‚königlich‘ (*l^emelekh*) und dabei einen Ortsnamen (Hebron, Socho etc.); man darf vielleicht an königliche Werkstätten an diesen Orten denken und damit den sonst unverständlichen Text von I Chr 4 23 damit verbinden. Andere nennen Privatnamen; die Angabe des Vaternamens ermöglicht uns, eine Reihe von vier Generationen (und eine andere von drei Generationen) einer und derselben Familie, die auf dem Handwerk arbeitete, herzustellen.

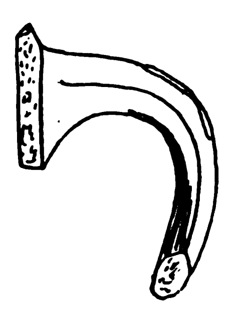




Abb. 74. Krughenkel mit Stempel (aus Tell Zakarja). Aus PEF. Quart. Statements.

2. Im nachexilischen Judentum stand das Handwerk in hohen Ehren. Während Römer und Griechen seinen Betrieb als Schande für einen freien Mann ansahen, besagt ein jüdisches Sprichwort: „wenn jemand seinen Sohn kein Handwerk lernen lässt, ist es gerade so, wie wenn er ihn den Strassenraub lernen liesse“. Unter den Gelehrten des Talmud finden sich alle möglichen Handwerker vertreten: Schuster, Schneider, Bäcker, Töpfer, Walker, Teppichmacher, Baumeister etc. Das anderslautende Urteil des Siraciden (38 25—39 15) macht eine Ausnahme. Einzelne Handwerke wurden allerdings gering geachtet, weil sie mit unreinen Stoffen zu tun haben und die levitische Reinheit gefährden, so Gerber, Walker, Bartscherer u. a.; wer ein solches betrieb, wurde für unfähig zur Bekleidung der hohenpriesterlichen Würde erklärt.

3. Die M e t a l l b e a r b e i t u n g (*chârâsch*[1] im engeren Sinn). Schon um 3000 v. Chr. erwähnen die Inschriften von Gudea die B r o n c e (durch einen Zusatz von Zinn gehärtetes Kupfer) und die steinernen Kunstdenkmäler aus dieser Zeit zeigen bereits eine so vollendete Ausführung, wie sie nicht mit den weichen Kupferwerkzeugen, sondern nur mit Bronce möglich war. Doch sind unter den Funden aus Telloh auch einige Kupferstatuetten. Das Kupfer kam den Babyloniern aus Armenien, doch erhält Ramannirari III (812—783 v. Chr.) auch 3000 Talente Kupfer aus Damaskus (vgl. II Sam 8 8). Im Libanon befanden sich alte Eisen- und Kupfergruben (Dt 8 9 Sach 6 1), die nach der LXX von Salomo ausgebeutet wurden (I Reg 2 28 LAGARDE, s. BENZINGER zu I Reg 9 10). Die Amarnatafeln nennen die Gegend östlich vom Libanon das „Kupferland" (*Nuchaschi*). Dementsprechend ist auch in Palästina der Gebrauch des Kupfers alt. Die Bronce erscheint in Gezer in der Zeit von + 2000 v. Chr. ab, ebenso in Ta'annek, Tell Mutesellim u. sonst: Pfeil- und Lanzenspitzen, Aexte, Messer, Meissel, Nägel, Nadeln und Schmuck. Wie die Funde in Gezer zeigen, wurde das Metall in einer grossen Tonschüssel geschmolzen und dann in Steinformen gegossen.

Das E i s e n ist den Babyloniern in dem Zeitraum zwischen Tiglat Pileser I (1100) und Assurnasirpal (886) allgemeiner zugänglich geworden. Unter letzterem sind die Waffen schon aus Eisen, für andere Geräte wird Eisen neben Bronce verwendet. Seit + 800 v. Chr. hat das Eisen die Bronce als Gebrauchsmetall verdrängt; in Khorsabad wurde ein grosses Eisenlager von Sargon (722—705) mit ca. 160 000 kg Eisen gefunden. Um dieselbe Zeit wie in Babylon fällt auch in Kanaan das Auftreten von Eisen: in Tell el-Ḥaṣi von + 1100 ab, in Gezer ist es in der vorsalomonischen Zeit selten. Merkwürdigerweise scheint es dort für Ackerbaugeräte früher als für Waffen verwendet zu sein, neben eisernen Haken und Sicheln erscheinen noch broncene Messer, Dolche, Pfeilspitzen (PEFQSt 1903, 199). Das Aufkommen des Eisens fällt also ungefähr in dieselbe Zeit wie die Ansiedelung der Israeliten. Die Notiz, dass die Kriegswagen der Kanaaniter mit Eisen beschlagen waren (Ri 1 19 vgl. 4 3 Jos 16 18) dürfte die Verhältnisse aus der Zeit des Verfassers zurücktragen; in Wirklichkeit war Bronce dazu verwendet.

Bronce bleibt übrigens sowohl nach den verschiedenen Funden der Ausgrabungen als nach den ATlichen Berichten in der Königszeit noch lange das vorherrschende Material. Die Waffen: Helm, Schild, Panzer, Beinschienen, Bogen und vielleicht auch das Schwert sind von Bronce (I Sam 17 5 ff. II Sam 22 35); dass Goliats Spiess eine eiserne Spitze hatte, ist eine Beson-

[1] *chârâsch* scheint ursprünglich im Unterschied von *jôṣêr* den, der hartes Material durch Behauen, Schneiden etc. bearbeitete, bezeichnet zu haben. Es ist von *chârasch 'eṣ* (Holzarbeiter II Sam 5 11) und *chârasch 'ebhen* (Steinarbeiter, der Häuser baut, ibid.) die Rede, und von ihnen wird der Schmied durch den Zusatz *barzel* oder *n'chôschet* unterschieden. Es ist ja an sich wahrscheinlich, dass in alter Zeit die professionsmässigen Handwerker nicht bloss e i n bestimmtes Handwerk, sondern mehrere trieben, die später, als grössere Kunstfertigkeit und Uebung verlangt wurde, auseinanderfielen.

derheit, die zeigt, wozu man das Eisen am ehesten verwandte (I Sam 17 7). Merkwürdigerweise redet die älteste Erwähnung des Eisens von Werkzeugen (nicht Waffen) zur Zeit Davids (II Sam 12 31 vgl. auch Amos 1 3). Später wird Eisen öfter genannt: eisenbeschlagene Türen mit eisernen Riegeln (Jes 45 2), Panzer (Hi 20 24), Ketten (Ps 149 8 u. a.), Aexte und Beile (II Reg 6 5 Dt 19 5 27 5), Nägel und Griffel (Jer 17 1 Hi 19 24). Das Rohmaterial kam vom Libanon (s. oben); vgl. Jer. 15 12 und Winckler, ATliche Unters. 180). Eisenöfen zum Schmelzen der Eisenerze waren den Israeliten bekannt (Dt 4 20 Jer 11 4 I Reg 8 51). Zum Eisenguss brachten sie es nicht. — Für das Kunsthandwerk kam immer nur die Bronce, nicht das Eisen in Betracht (vgl. § 44).

4. Von der Broncearbeit schied sich als selbständiges Handwerk das der Goldschmiede (*ṣôrêph*). Die vielen daher entlehnten Bilder der Prophetenreden zeigen, dass das Volk mit ihrer Arbeit wohl vertraut war. Gold und Silber wurden geschmolzen, um sie zu läutern, dabei bediente man sich des Laugensalzes (*bôr* Jes 1 25). Man verfertigte aus Gold vor allem Schmucksachen: Ringe, Spangen, Armbänder etc. (vgl. S. 82 ff.). Zahlreiche Instrumente der Goldarbeiter werden genannt: neben Hammer und Ambos erscheinen Zange, Meissel, Grabstichel zum Ciselieren, Schmelzofen, Schmelztiegel und Blasebalg. Die Kunst des Lötens war ihnen nicht fremd (Jes 41 7), ebenso verstanden sie die Metallarbeiten zu glätten und zu polieren. Viel geübt war die Goldblecharbeit s. § 44. Dünne Faden, die aus dem Goldblech geschnitten waren, wurden in kostbare Gewänder eingewoben (Ex 28 6). Auch hier ist natürlich schwer zu sagen, wie viel von den feineren Arbeiten etwa aus Phönizien stammte. — Das Gold kam zu Salomos Zeit aus Ophir (s. S. 155), aus Havila (Gen 2 11 f.) und durch die Sabäer (Ez 27 22). Den Israeliten ist also Südarabien das Eldorado.

5. Schon in vorisraelitischer Zeit war die Töpferkunst unter fremdem Einfluss reich entwickelt. Die Israeliten eigneten sich diese für die Bedürfnisse des täglichen Lebens so wichtige Kunstfertigkeit rasch an, und es ist nur Zufall, wenn nur eine einzige alte Stelle Tontöpfe erwähnt (II Sam 17 28). Gerne entlehnen die Propheten Bilder von der Töpferei: „Wie der Ton in der Hand des Töpfers, so seid ihr in meiner Hand, ihr vom Hause Israel“ (Jer 18 6 vgl. Jes 29 16 45 9 64 7). Ihnen und dem Volk sind die Vorgänge bei Herstellung eines Topfes ganz geläufig (Abb. 75): sie kennen das Kneten des Tons (*chômer*) als erstes Geschäft, er wird mit Füssen getreten (Jes 31 25). Zum Formen bedient man sich der Töpferscheibe (*'obhnajim* Jer 18 3), die, wie der Name sagt, aus zwei Scheiben bestand, welche sich über einander bewegten. Sie wurden mit den Füssen in Gang gesetzt (Sir 38 32). Häufig wurden die Krüge dann bemalt (s. § 45). Glasierte Scherben haben wir schon aus vorisraelitischer Zeit. Man benützte dazu Silberglätte, d. h. Bleioxyd (Prov. 26 23 Sir 38 33). Ausser Krügen haben die Ausgrabungen noch eine Reihe anderer Gegenstände aus Ton an den Tag gefördert: Schalen aller Art, Teller, Lampen, Spielzeug, Götterbilder und

Tierfiguren. In einer Lehmkiste war in Ta'annek das Archiv des kanaanitischen Fürsten aufbewahrt. Einen nicht unbedeutenden Grad von Fertigkeit zeigt der ebendort ausgegrabene tönerne Räucheraltar s. Abb. 138 u. § 45). Ueber königliche Werkstätten s. S. 147. Ueber die Form der Krüge etc. s. § 45.

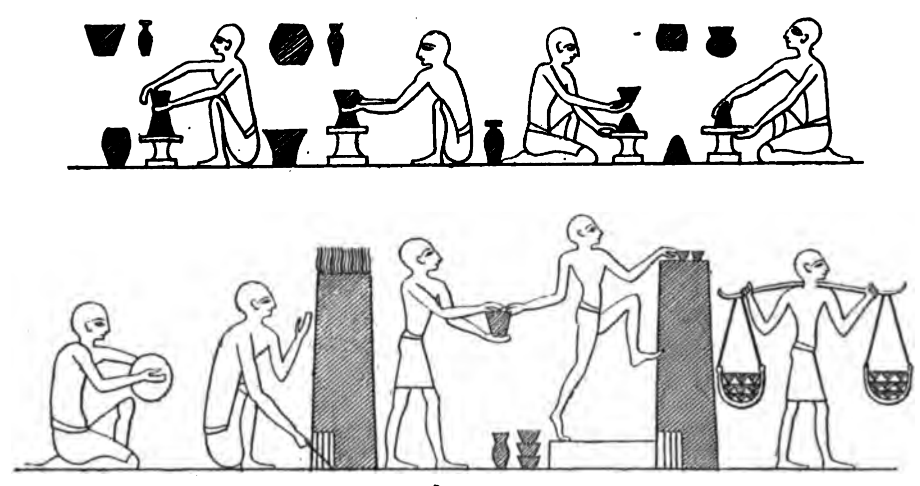


Abb. 75. Töpfer (ägyptische Darstellung). Oben vier Leute an der Töpferscheibe. unten zwei Oefen.

6. Der Steinhauer (*chârasch 'eben*, *chôṣeb 'eben*) ist wie der neutestamentliche τέκτων und der heutige arabische Bauhandwerker in einer Person Steinhauer, Maurer und Zimmermann; er baut das ganze Haus vollständig fertig. Er bricht die Steine im Steinbruch, behaut sie zu Bausteinen (II Reg 12 13 I Reg 7 9), und baut sie zur Mauer auf, wobei er sich der Setzwage (II Reg 21 13 Jes 28 17), der Richtschnur (Jes 28 17 u. a.) und des Senkbleis (Amos 7 7) bedient. Dass die gewöhnlichen Häuser aus Lehmziegeln oder aus roh geschichteten unbehauenen Steinen gebaut waren, ist schon erwähnt. Häuser aus behauenen Steinen waren auch in den Hauptstädten selten (s. S. 91 f.). Auch von Inschriften auf Stein wissen wir nicht viel (S. 171 ff.). An die Steinhauerkunst wurden also zu keinen Zeiten grosse Anforderungen gestellt. Ueber den Gewölbebau s. § 43.

7. Der Zimmermann (*chârasch 'êṣ*) war zugleich auch Schreiner. Die Anfertigung des verschiedenfachen hölzernen Hausrats (Tisch, Stuhl, Backtrog etc.) und der Geräte für den Ackerbau (Dreschschlitten, Pflug, Wurfschaufel etc.) war seine Sache. Es gab auch solche, die sich auf feinere Schnitzarbeit verstanden: Gottesbilder werden nicht selten als ihr Werk erwähnt (Jes 40 20 44 13 ff. Jer 10 3 ff. Dt 29 16). Der Holzarbeiter arbeitete mit Säge (Jes 10 15), Axt (Jes 44 12 Ri 9 48 I Sa 13 20 u. a.), Beil (Dt 19 5 u. a.), Hobel oder Holzschneidemesser (Jes 44 13), Hammer (Jes 44 12 I Reg 6 7 u. a.), Zirkel (Jes 44 13), Richtschnur (Jes 44 13) und Rötel zum Vorzeichnen (Jes 44 13 f.).

8. Die Weberei (*'ôrēg*) blieb immer beim niedrigen Volk Hausin-

dustrie, andererseits wurden die feinen Gewebe vielfach aus der Fremde bezogen: aus Aegypten (Ez 27 7), Babylonien (Jos 7 12) und Syrien (Ez 27 16), vgl. auch Zeph 1 8. So hat sich der handwerksmässige Betrieb später als andere Handwerke entwickelt. Das Spinnen von Flachs und Wolle blieb ohnedies stets Sache der Frauen des Hauses. Bei den Beduinen hat sich noch die älteste Form der Weberei erhalten: durch die ausgespannten

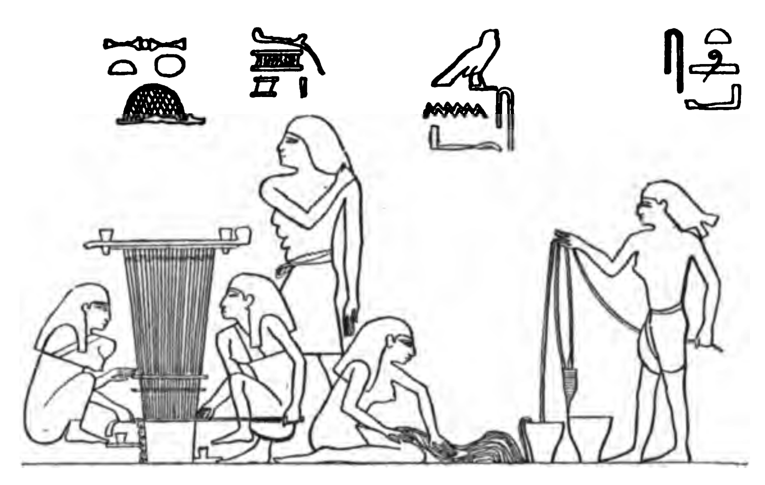


Abb. 76. Liegender ägyptischer Webstuhl (mittleres Reich); rechts davon das Spinnen und Entwirren des Flachses.

Längsfäden wird der Querfaden mit den Fingern geschoben, dann das Gewebe mit Holzstückchen zusammengedrängt. Im alten Orient finden wir dreierlei Webstühle, d. h. Vorrichtungen zum Ausspannen der Kette. Abb. 76 zeigt den horizontalen Webstuhl des mittleren Reichs: zwischen den beiden Webebäumen, die mit Pflöcken am Boden befestigt sind, ist die Kette horizontal ausgespannt, die Weberinnen hocken auf dem Boden. Aus dem neuen Reich haben wir die Abbildung eines stehenden Webstuhls mit festen Webebäumen oben und unten (Abb. 77); an ihm wurde von unten nach oben gewoben. Der dritte ist Penelopes Webstuhl auf einer griechischen Vase des 5. Jahrh. (Abb. 78), aufrecht stehend mit einem Webebaum oben, die herunterhängenden Kettenfäden werden durch angehängte Steingewichte in ihrer Lage erhalten. Hier muss von oben nach unten gewoben werden. Von

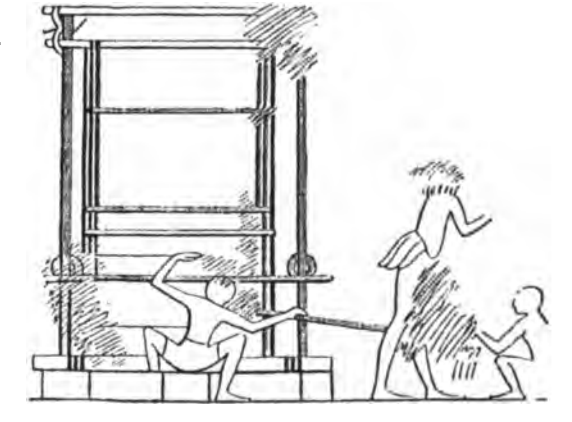


Abb. 77. Stehender ägyptischer Webstuhl (neues Reich).

diesen dreien ist der wagrechte Webstuhl für Palästina bezeugt durch die Erzählung, wie Delila Simsons Haare in die Kette einwebt (Jdc 16 13 ff.). Den aufrechten ägyptischen Webestuhl kennt die Mischna, er ist aber jedenfalls schon viel früher nach Palästina gekommen. Auf die dritte, griechische Art, die für Aegypten nicht bezeugt ist, weisen die bei den Ausgrabungen zahlreich gefundenen getrockneten Lehmkugeln, die als Webergewichte (s. o.) dienten.

Beim Weben liegen die geraden (beziehungsweise ungeraden) Fäden der Kette abwechselnd oben und unten. Dieser Wechsel geschieht in primitivster Weise (so noch heute zum Teil) so, dass der Webende die Fäden



Abb. 78. Sogen. Webstuhl der Penelope.

nach jedem Einschlag mit den Fingern aufnahm. Schon der alte ägyptische Webstuhl zeigt die (auf der Abbildung allerdings nicht deutlich erkennbare) Vorrichtung eines Stockes mit herunterhängenden Stricken, an welche die ungeraden Fäden befestigt sind, so dass die Weberin links sie alle mit einem Zug hochheben kann. Der Einschlagfaden ist an einem Stock befestigt und wird mit diesem durch die Kette geschoben. Schon in homerischer Zeit trug der Stab selbst die bewegliche Garnrolle, von welcher der Faden von selbst abrollte, d. h. das Weberschiffchen. Dies müssen wir auch für den alten Orient annehmen; dass im A. T. das Schiffchen (*'ereg*) nur Hi 7 6 erwähnt wird, ist Zufall. Zuletzt wird der Einschlagfaden mit einem Stock (*jâtêd*) festgeschlagen (Jdc 16 13 vgl. Budde, z. St.). — Diese Webstühle gestatteten nur Tuchstücke von beschränkter Länge zu weben.

Schon sehr frühe verstand man, durch Verwendung verschiedenfarbiger

Fäden bei der Kette oder beim Einschlag oder auch bei beiden zugleich gestreifte, beziehungsweise gewürfelte Stoffe herzustellen. Solche bunten Stoffe waren sehr beliebt (s. S. 76. und vgl. Abb. 37). Gerne verwandte man auch Goldfäden (s. o.) als Einschlag für besonders kostbare Gewänder (Ex 28 5 ff. 39 2 ff.). Die bei anderen Völkern häufige Verbindung von Flachs als Kette mit Wolle als Einschlag ist seit dem Deuteronomium den Israeliten verboten (Dt 22 11 Lev 19 19). In nachexilischer Zeit zeigt sich auch bei den Juden erhöhte Kunstfertigkeit; die Byssusweberei wird z. B. jetzt im Lande betrieben (I Chr 4 21). Die nahtlosen Röcke, welche für die Zeit Christi und früher bezeugt sind (Joh 19 23; Josephus Ant. Jud III 7 4), zylindrische Gewebe, in welche oben ein Loch für den Hals geschnitten wurde, setzen zugleich eine etwas kompliziertere Einrichtung des Webstuhls voraus. Das Ansehen der Weberei als Handwerk ist dabei in nachexilischer Zeit sehr gesunken. Unter den Handwerkern, welche mit Weibern zu tun haben und daher im Verdacht unmoralischen Lebens stehen, werden die Weber obenan genannt. Auch standen sie allgemein in dem Rufe der Irreligiosität und im Verdacht der Betrügerei. „Das niedrigste Gewerbe ist die Weberei.“ „Es gab kein schändlicheres Gewerbe in Jerusalem als die Weberei.“

9. Der W a l k e r (*kôbhêṣ* II Reg 18 17) hatte das neue Wollengewebe durch Verfilzung der Wollhärchen wasserdicht zu machen, auch das eine Arbeit, die lange Zeit im Hause selbst besorgt wurde. Seine Arbeit brachte viel üble Gerüche mit sich; die Walker in Jerusalem betrieben daher ihr Geschäft ausserhalb der Stadt (Jes 7 3 36 2 s. S. 37). Die Gewebe wurden in die Walkergruben gelegt, deren Wasser man zur besseren Auflösung der Fette in den Stoffen mineralisches und vegetabilisches Laugensalz (*neter* und *bôrît* Jer 2 22 Mal 3 2 Hi 9 30) zusetzte. Nach dem Laugenbad wurden sie mit Stöcken geschlagen, in reinem Wasser gewaschen und wieder aufgekratzt. Die allgemeine Verachtung dieses Handwerks in späterer Zeit begreift sich leicht (s. o.).

10. Ebenso verachtet waren die G e r b e r. Dass ihr Handwerk im A. T. nicht genannt wird, ist zufällig. Die verschiedensten täglichen Gebrauchsgegenstände, Gürtel, Sandalen, Schläuche, Schilde waren aus Leder, so dass sich in nicht allzuspäter Zeit auch hier ein eigenes Handwerk ausbildete. Aus dem N. T. ist der Gerber Simon aus Joppe bekannt, der sein Handwerk ausserhalb der Stadt betrieb (Act 10 6).

11. Auch beim F ä r b e r ist die Nichterwähnung im A. T. zufällig, umsomehr als wir von altersher die Kanaaniter und Israeliten als Liebhaber farbenprächtiger Kleider kennen (s. S. 76 f.).

12. Was die Bereitung der Nahrung betrifft, so ist als einziges Handwerk die B ä c k e r e i (*'ôpheh* Hos 7 4 u. a.) in den Städten in grösserem Umfang betrieben worden. Jerusalem hat eine eigene „Bäckergasse“ (Jer 37 21).

13. Die S a l b e n m i s c h e r (*rakkâch* I Sam 8 13 Ex 30 35 Neh 3 8) sind im Orient, wo Salben, wohlriechende Oele u. s. w. eine so grosse Rolle spielen, jederzeit nicht unwichtige Leute gewesen; aber wir erfahren über ihren

Gewerbebetrieb nichts. — Auch die Barbiere (*gallâbh*) werden nur einmal bei Ezechiel (5 1) genannt.

§ 33. Der Handel.

HERZFELD, Handelsgeschichte der Juden des Altertums. Braunschweig 1879. — GASMITH, Trade and Commerce, Enzycl. Biblica IV, 5145—5199.

1. Palästina liegt an den grossen Verkehrsstrassen der alten Welt (vgl. S. 117). Auf diesen gibt es stets einen Welthandel, soweit unsere Kenntnis zurückreicht. Schon Ende des 4. Jahrtausends bezogen Sargon I und Gudea von Lagasch Cedern vom Amanus, Steine und Bauholz von Phönizien. Und immer mehr machten sich im Lauf der Zeit die Bedürfnisse nach den Produkten anderer Länder geltend. Das Silber Asiens fehlte in Aegypten, sein Gold dagegen bezog Vorderasien aus Nubien, Arabien und Punt am roten Meer; das Bauholz lieferten der Amanus und Libanon, für Wohlgerüche und Spezereien war Arabien das Heimatland. Wie lebhaft sich im Lauf des dritten und zweiten Jahrtausends der Verkehr Babyloniens und Aegyptens mit Syrien entwickelte, ist oben (S. 49 ff.) schon dargelegt worden. Und ein Blick in das Gesetzbuch Hammurabis mit seinen eingehenden Bestimmungen über Handelsbetrieb, Agenturgeschäfte, Lagerhäuser, Schiffahrt etc. zeigt, dass in Babylonien schon lange ein ausgedehnter und reger Welthandel bestand.

Die grossen Handelskarawanen, von denen uns die Inschriften etc. berichten, waren meist königliche; die eigentlichen Handeltreibenden, die Vermittler dieses Welthandels waren die Völker, welche die wichtigsten Punkte der Handelsstrassen beherrschten. Die Führer der Karawanen waren Araberstämme der Steppe; die Ismaeliten (Gen 37 25 39 1) und Midianiter, d. h. Minäer (Gen 37 28 36) werden in der ATl. Ueberlieferung als solche genannt. Zu den ältesten Handelsvölkern gehören die Phönizier, deren Land am Gestade ihnen diese Rolle zuwies. Sie hatten zur Zeit der Tell 'Amarna-Briefe eine ansehnliche Handelsflotte und der Handel mit Aegypten lag schon vorher ganz in ihren Händen. Den Verkehr mit dem Osten, Babylon, vermittelten in etwas späterer Zeit die Aramäer; ihre Sprache finden wir schon im 11. Jahrh. als Verkehrssprache in Assyrien und Babylonien. Um dieselbe Zeit hat das Reich der Minäer in Südarabien den Handel aus dem fernen Indien mit Aegypten und der Mittelmeerküste monopolisiert; in ihrer nordarabischen Provinz Muṣri haben sie einen Stützpunkt für den Handel nach den Gestaden des Mittelmeers, wo Gaza ihre Handelsstation ist, und nach Damaskus im Norden.

2. Dieser Welthandel ging ungestört seine gewohnten Wege weiter, auch als Israel in das Westjordanland sich vorschob. Soweit Kanaan dabei beteiligt war, blieb er in den Händen der Kanaaniter. Die Israeliten hatten zunächst die Aufgabe, sich in die Kultur der Kanaaniter einzuleben. Sie hatten auch kein Bedürfnis nach Handel, nicht einmal nach lebhafterem Warenaustausch im Inland. Was jedes Haus an Kleidern, Geräten etc. bedurfte, das stellte es nach guter alter Sitte selbst her (s. § 32). Innerhalb

des Landes war besonders Salz ein Gegenstand, der nur durch den Handel vom toten Meer her bezogen werden konnte. Sonst waren namentlich Schmuck, Amulette, Siegel etc. Handelsware. Auch dieser Kleinhandel lag in den Händen der kanaanitischen und phönizischen Krämer, die mit ihren Waren als *sôchêr*, d. h. ‚Reisende', das Land durchzogen.

3. Das änderte sich mit der Konsolidierung aller Verhältnisse in der Königszeit. Mit der reicheren Kultur überkam Israel auch reichere Bedürfnisse. Am lebhaftesten entwickelte sich zunächst der Verkehr mit den Phöniziern. Ob Salomos Beziehungen zu ihnen immer nur rein freundschaftliche waren, mag hier dahingestellt bleiben; jedenfalls versorgten sie nach wie vor den Markt des Hinterlandes mit ihren Schätzen. Tyrus lieferte Zimmerleute, Steinhauer und Erzgiesser für die Bauten Salomos (II Sam 5 11 f. I Reg 5 15 ff.). Die Erzeugnisse phönizischer Industrie: Purpur, Webereien, Kunstarbeiten etc., fanden jetzt bessere Käufer an den Israeliten; dafür waren die Phönizier Abnehmer für die Landesprodukte Palästinas: Oel, Weizen, Honig, Balsam, Eichenholz aus Basan, das sie für ihre Ruder brauchten und dgl. (Ez 27 16 ff. I Reg 5 25); auch mit Sklaven wurde viel gehandelt (Am 1 9). Die den Phöniziern benachbarten beziehungsweise an der grossen Handelsstrasse durch die Jesreelebene wohnenden Stämme Issakhar und Sebulon zogen aus diesem Handel als Vermittler reichen Gewinn. Sie pflegten, wie es scheint, zu regelmässigen Opferfesten die Nachbarn zu versammeln und unter dem Schutze des Gottesfriedens dabei Markt abzuhalten (Dt 33 18 ff.), eine Verbindung von Religion und Handel, wie sie sich überall und zu allen Zeiten findet.

Mit der 'Araba und Ezion-Geber hatte Salomo freien Weg zum roten Meer. Zusammen mit Hiram von Tyrus, der seine Seeleute mitschickte (s. S. 58), unternahm er es, direkt zur See mit Südarabien Handel zu treiben; sie bauten „Tarsisschiffe", d. h. grosse Seeschiffe, die man später so nannte analog unserem Ausdruck „Ostindienfahrer", fuhren nach dem Goldland Ophir (wahrscheinlich an der Südküste von Arabien) und brachten Gold, Silber, Elfenbein, Affen (I Reg 9 26—28; legendarisch ausgeschmückt I Reg 10 22; vgl. Benzinger, Komm. z. d. St.). Doch dürfen wir uns den Gewinn für Salomo nicht zu grossartig vorstellen; er hatte nicht besonders viel zu exportieren (vgl. I Reg 9 10 ff.).

Auch vom Landhandel nach Südarabien hat sich noch eine Spur erhalten in der Erzählung vom Besuch der Königin von Saba (I Reg 10 1—13). Sie zeigt, dass eine Erinnerung an einen Verkehr jener Zeit mit Südarabien, d. h. also mit den Minäern vorhanden war. Auch der Elohist kennt die Midianiter-Minäer als Kaufleute und Karawanenführer. Und die engen Berührungen mit „midianitischem" Brauch namentlich auf dem Gebiet des Kultus setzen einen dauernden und lebhaften Verkehr mit den Minäern voraus.

Der Handel mit Aegypten war schon durch Salomos politische Abhängigkeit von dort gegeben. Was man nach Aegypten ausführte, ersehen wir aus der Vätersage: Tragant, Balsam, Ladanum aus dem Ostjordanland (Gen 37

25 28); Balsam, Honig, Spezereien, Pistazien, Mandeln aus dem Westjordanland (Gen 43 11). Aus Aegypten kamen unter anderem die feinen weissen Baumwollstoffe (Ez 27 7). Eine ausdrückliche Erwähnung dieses Handels findet sich allerdings nicht, denn die Notiz über Salomos Pferdehandel (I Reg 10 28 f.) redet in ihrem ursprünglichen Wortlaut (s. BENZINGER, Komm. z. d. St.) nicht von Aegypten, sondern von dem nordsyrischen Lande Muṣri und Kuë = Cicilien. Dort und nicht in dem zur Pferdezucht nicht geeigneten Aegypten holten die königlichen Handelskarawanen ihre Pferdetransporte und zwar durch die Vermittlung der Aramäer und Hetiter[1]. Eben damit ist auch der Handelsverkehr mit den Aramäern bezeugt, der sich natürlich nicht bloss auf Pferde beschränkte.

Alle diese Handelsunternehmungen sind königliche, nicht solche von Privatleuten. Wir sehen königliche Karawanen auch aus Aegypten und Babylonien ausziehen. Handel mit fremden Völkern war eine Sache der Regierung. Fremde Handelskarawanen aber, welche durch das Land kamen, mussten dem König Schutzgelder für den freien Durchzug zahlen (I Reg 10 15 s. BENZINGER z. d. St.).

4. In der Folgezeit ist Juda wieder aus dem Welthandel ausgeschieden. Die wichtigsten der Handelsstrassen (S. 11 f.) führten durch das Gebiet des Nordreichs; der Seehandel nahm bald ein Ende.

Ezion-Geber und der Weg dorthin, die ʿAraba und das Gebirge Seïr, fielen wieder in die Hände der Edomiter. Ein Versuch Josaphats, nach ihrer Unterwerfung die Schiffahrt auf dem Roten Meer wieder aufzunehmen, missglückte gründlich (I Reg 22 48 ff.; vom Chronisten missverstanden II Chr 20 35 ff.). Amasja gelang allerdings die Wiederunterwerfung von Edom (II Reg 14 7), und sein Nachfolger Azarja baute Elat am Roten Meer neu auf; von neuen Handelsunternehmungen wird jedoch nichts berichtet, und kurz nachher verloren die Judäer das edomitische Gebiet endgültig an die Syrer.

Auch auf dem Gebiet des Handels fiel dem Nordreich die Erbschaft eines David und Salomo zu. Die für den Handel so wichtige Verbindung mit Phönizien wurde unter dem Hause Omri inniger als je zuvor. Und dass Israel unter den Einfluss des rasch erstarkenden Aramäerstaates von Damaskus geriet, förderte nur den gegenseitigen Handelsverkehr.

Die israelitischen Kaufleute hatten in Damaskus ihre eigenen Basare und Quartiere, in denen sie ungestört nach heimischem Brauch leben konnten, ebenso umgekehrt die Syrer in Samarien (II Reg 20 34). Dieselbe Sitte

[1] Dies muss ursprünglich v. 29 besagt haben; die Aenderung hängt mit dem Missverständnis Muṣri = Miṣrajim zusammen: wenn die Pferde von Aegypten kamen, konnten sie nicht *durch* die Aramäer sondern nur *für* die Aramäer gekauft sein. In Wirklichkeit lag die Sache umgekehrt: kamen die Pferde aus Nordsyrien, so konnte nicht Salomo den Vermittler für die Aramäer und Hetiter machen, sondern er brauchte selbst deren Vermittlung. Uebrigens waren eben um diese Zeit die Hetiter von den Aramäern schon stark zurückgedrängt und letztere hatten später den ganzen Landhandel des Nordens in ihrer Hand, so dass gerade die Nennung der Hetiter hier die gute alte Quelle verrät.

treffen wir überall bei den Phöniziern; vgl. auch die Faktoreien der Hansa. Leider ist nicht angegeben, mit welchen Gegenständen gehandelt wurde.

Den Aramäern folgten die Assyrer als Herren jener Gegenden. Die Propheten mit ihren Klagen über das Ueberhandnehmen des fremdländischen Wesens und eines heidnischen Luxus sind eben soviele Zeugnisse für das Wachsen des Handels (z. B. Jes 2 6—8 16). Israel selbst ist zum „Kanaaniter", d. h. Händler, geworden (Hos 12 8) mit all den Sünden eines Krämervolks (Am 8 5 f. Hos 12 8 f.).

Trotzdem war Israel kein Handelsvolk wie die Phönizier, das vom Handel lebte und andern Völkern den Vermittler machte. Es blieb Ackerbauvolk und sein Handel diente nur dazu, dem eigenen Land, das keine nennenswerte Industrie hatte, die industriellen Erzeugnisse der Nachbarvölker und einzelne im eigenen Land nicht vorhandenen Produkte (Gewürze, Spezereien u. dgl.) zu verschaffen. Es ist sogar wahrscheinlich, dass auch jetzt noch der Handelsverkehr grösstenteils in den Händen der Phönizier lag, und das israelitische Gebiet nur den Handelsmarkt für sie bildete (I Reg 20 34 Gen 37 25 ff.). Der Name Kanaaniter konnte auch in der Königszeit noch als Bezeichnung des Kaufmanns dienen (Hos 12 8 Seph 1 11 Jes 23 8 u. a.). Und der Gesetzgeber des Dt hält es nicht für nötig, irgend welche Bestimmungen für den Handel zu geben (s. § 54).

5. Erst das Exil machte aus dem Ackerbauvolk ein Handelsvolk. Im babylonischen Reich hatte sich der Handel ausserordentlich entwickelt: seine Formen waren bis zu einem hohen Grad von Vollkommenheit gediehen, das Bankwesen mit seinen Zahlungsanweisungen und einem regelrechten Scheckverkehr mutet uns ganz modern an, das Handelsrecht mit seinen Bestimmungen über Handelsbetrieb, Handelsverträge etc. regelte bis ins einzelne hinein das Geschäftswesen. Den Exulanten blieb vielfach nichts anderes übrig, als sich am babylonischen Handel zu beteiligen. Auf den Urkunden des Geschäftshauses Muraschû und Söhne (von 464 v. Chr. ab) stehen auffallend viele jüdische Namen. Auch Tobias wird im Buch Tobit als Grosskaufmann geschildert. Palästina selbst genoss als Glied des Perserreichs die segensreichen Wirkungen der Sorgfalt, welche die persische Regierung auf die Förderung des Verkehrs verwendete. Aber der Handel war nach dem Exil für die erste Zeit nicht in den Händen der Juden, sondern blieb in denen der Phönizier, Edomiter, Araber etc. (vgl. Neh 10 32 13 16—22); die Gemeinde war zu arm dazu. Erst in der griechischen Zeit beginnen die Juden wieder, sich am Welthandel zu beteiligen. In den nordsyrischen Städten wie Antiochia, in Alexandrien entstanden jüdische Siedelungen, die hauptsächlich den Handel trieben. Und bald wanderte der jüdische Kaufmann weiter nach Kleinasien, Griechenland, Italien. Es liegt jedoch nicht im Rahmen unserer Aufgabe, die Wege zu verfolgen, welche der Welthandel in dieser Zeit nahm. Im Lande selbst suchte Simon der Makkabäer den Handel zu heben, indem er Joppe zum jüdischen Seehafen machte (I Makk 14 5); Herodes der Grosse baute grosse Hafenanlagen in Cäsarea (Josephus Bell.

Jud. I 21 5 ff.). Dass jüdischer Spekulationsgeist sich regte, wo günstige Gelegenheit vorhanden war, zeigt das Beispiel des Johannes von Giscala, der den Zwischenhandel zwischen den Oelproduzenten in Galiläa und den Händlern in Cäsarea zu monopolisieren wusste (Josephus Vita 13 Bell. Jud. II 21 2).

6. Ueber die Formen, in denen sich das Geschäft bewegte, erfahren wir leider so gut wie gar nichts (vgl. § 54). Während das babylonische Handelsrecht sehr entwickelt war (s. o.), kümmert sich das hebräische Recht gar nicht um den Handel, und während die babylonische Literatur voll ist von Handelsverträgen jeglicher Art, finden wir im A. T. nur beim Landkauf schriftliche Kaufurkunden als Regel erwähnt (Jer 32 6—15 44). — Ueber den Geldverkehr s. § 42. — Feilschen und markten gehörte immer zum Abschluss eines Handels. ‚Nimm es umsonst' war wie noch heute die Antwort auf ein unannehmbares Angebot des Käufers. Die vielen Gesetze gegen falsches Mass und Gewicht, Betrug und Wucher und nicht minder die beständigen Strafreden der Propheten gegen die Unehrlichkeit machen den Eindruck, als ob es nicht besonders ehrlich zugegangen wäre. Die Kaufleute verstanden es, günstige Gelegenheiten, die Not der Konsumenten und Produzenten rücksichtslos auszubeuten (Am 8 5).

7. Transportmittel und Verkehr im Lande selbst müssen wir uns recht bescheiden vorstellen. Wagen wurden wohl für die Schlacht, nicht

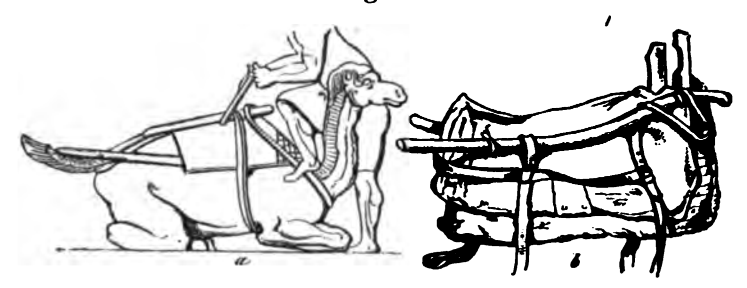


Abb. 79. Alter Kamelsattel.

aber zum Transport verwendet. Auf rossebespanntem Wagen zu fahren, war in alter Zeit das Vorrecht des Königs; es war eine Anmassung, wenn königliche Prinzen sich solche hielten (II Sam 15 1 I Reg 1 5). Zur Zeit Jeremias scheinen auch die obersten Beamten sich diese Freiheit genommen zu haben (Jer 17 25). Für den Wagenverkehr von Ort zu Ort fehlte es an Strassen. Die ‚königlichen Strassen', wie sie einst und jetzt genannt sind (Num 20 17), werden sich von den heutigen ‚Strassen' wenig unterschieden haben; es waren nicht Kunststrassen, sondern breite, für die Karawanen im Bergland oft schwer zu begehende Saumpfade. Als Transporttiere für Waren wie als Reittiere für Menschen begegnen uns Esel, Maultier und Kamel, nicht aber das Pferd, das für gewöhnlich nur im Krieg gebraucht wurde. Durch geeignete Packsättel wusste man schon frühe die Leistungsfähigkeit dieser Tiere zu erhöhen. Erst die Römer haben wie überall in ihren unterworfenen Provin-

zen, so auch in Palästina, den planmässigen Bau bequemer grosser Strassen begonnen, wovon noch manche Ueberreste beredtes Zeugnis ablegen.

Kap. V.

Die Wissenschaften[1].

§ 34. Himmelsbild und Weltbild.

HWINCKLER, Himmel, Kalender und Mythus, Altorient. Forschungen II 1900, 354—395. — DERS., Astronomisch-Mythologisches, Altorient. Forschungen III 1902 ff., 179—211. — DERS., Himmels- und Weltenbild der Babylonier (= Der alte Orient III, 2/3)[2], Leipzig 1903. — DERS., Die Weltanschauung des alten Orients (= Ex Oriente lux I, 1), Leipzig 1905. — HZIMMERN, KAT[3], Leipzig 1903, 614—643. — AJEREMIAS, Das A. T. im Lichte des alten Orients, Leipzig 1904, 1—24. 2. Aufl. 1906, 1—75.

1. Die astrale Grundlage. Wissenschaft und Religion ist den alten Orientalen ein und dasselbe; denn die Religion ist ihnen nicht bloss Gottes- und Himmelslehre, sondern auch Weltenlehre, alles umfassende und alles erklärende Weltanschauung. Ihre ausgeprägte Eigenart erhält die altorientalische Weltanschauung durch ihre astralen Grundlagen. Die Sterne sind nicht die Götter selbst, aber sie sind Offenbarungen der Götter. Diese offenbaren sich zwar auch sonst in der ganzen Welt, im Walten der Natur, in allen Erscheinungen des irdischen Lebens; aber ihre vornehmste Offenbarung geschieht am Himmel; denn was auf Erden geschieht, ist nur ein Abbild von dem, was am Himmel vor sich geht. Vorab und in erster Linie sind es unter den Gestirnen die Planeten: Sonne, Mond, Venus, Jupiter, Mars, Merkur, Saturn, welche die sieben „Befehlsübermittler" des Himmels sind. Sie wandeln am Himmel immer in einer bestimmten Zone, dem Tierkreis[2], der als fester Himmelsdamm (*schupuk schamê*) durch den weiten Weltenraum fährt und ihnen als Weg gilt. Die zwölf Tiere des Tierkreises werden so zu „Beobachtern des Himmels" und nicht minder wichtigen Offenbarungen des göttlichen Wollens und Wirkens.

Deshalb ist Wissenschaft auf keinem Gebiete etwas, was der Mensch durch Forschen und Beobachten sich erwirbt und was die Menschheit auf dem gleichen Wege entwickelt und aus bescheidenen Anfängen zu immer

[1] Ausser Betracht bleiben hier die Theologie, die in der Religionsgeschichte, und die Geschichtschreibung, die in der Literaturgeschichte zu behandeln sind; eine Rechtswissenschaft im Anschluss an die Gesetzgebung hat sich erst in einer Zeit entwickelt, die nicht mehr in den Rahmen unserer Darstellung gehört.

[2] Sonne, Mond und Planeten haben einen wechselnden Aufgangspunkt, der für die Sonne z. B. am 21. Dez. 23½° südlich, am 21. Juni 23½° nördlich vom Ostpunkt ist (Wendekreise des Steinbocks und Krebses). Auf das Himmelsgewölbe übertragen stellt sich der Weg der Sonne als grösster Kreis der Himmelskugel dar, welcher mit dem Aequator einen Winkel von 23½° bildet, und den die Sonne in einem Jahr durchläuft (Ekliptik). Die Bewegung des Mondes ist ähnlich, die der Planeten weniger gleichmässig. Aber alle bleiben innerhalb eines Gürtels von 20° Breite, der den Aequator in demselben Winkel von 23½° schneidet. Dieser Gürtel heisst der Tierkreis. Von seinen 12 Sternbildern sind nur je 6 auf einmal sichtbar: alle Monate geht eines unter und ein anderes dafür auf.

grösserer Vollkommenheit bringt. Vielmehr alle Wissenschaft ist geoffenbart.

Das letztere ist auch die Meinung des A. T. Der Weisheit Anfang ist die Furcht Gottes (Spr 1 7), und sie kommt dem Menschen nicht aus eigener Forschung, sondern durch göttliche Offenbarung, vgl. Salomos Weisheit (I Reg 3 12 5 9—14). In der Urzeit war die Gottesoffenbarung am reinsten, die Weisheit deshalb ebenso; damals lebten die grossen Weisen (I Reg 5 11), die Erfinder aller menschlichen Künste (Gen 4 17—22), ein Henoch, „ein Wunder an Erkenntnis“ (Sir 44 16), der in die Geheimnisse Himmels und der Erde eingeweiht ist (vgl. Buch Henoch). Ackerbau (Jes 28 23—29) und Städtebau (Gen 4 17), Handwerke und Künste (Gen 4 21 22) stammen von diesen sieben Weisen der Urzeit, denen Gott sie gezeigt. Ja die ersten Kleider hat Gott selbst dem Menschen gemacht (Gen 3 21).

2. Weltbild und Himmelsbild entsprechen einander genau. Beide sind dreiteilig: Himmelreich, Erdreich, Wasserreich. Im Himmelsall ist der Nordhimmel, dessen Mittelpunkt der Himmelsnordpol bildet, der Sitz des Göttervaters Anu. Das Festland des Himmelsalls bildet der Tierkreis; in sieben verschiedenen grossen Kreisen wandeln auf ihm die Planeten; er gleicht also einem siebenstufigen runden Turm, auf dem man zum obersten Himmel hinaufsteigt. Der Südhimmel ist der grosse Himmelsozean (*apsû*) mit den mythologischen Meerungeheuern, das Reich Ea's, von dem alle Weisheit kommt, daher das „Weisheitshaus“ genannt. In der irdischen Welt entsprechen: der Lufthimmel, das Erdreich und der irdische Ozean, der die Erdscheibe als ein Band umgibt und auch unter ihr ist. Das Erdland ist wie der Himmelsdamm als ein Bergland mit zwei Spitzen gedacht (vgl. § 61).

Die Israeliten haben die gleiche Vorstellung. Die Unterscheidung von himmlischem und irdischem All ist im Schöpfungsbericht von Gen 1 (von P) noch erkenntlich: 1 1 steht dem Himmel gegenüber die Erde als Chaos, aus dem dann erst Luft-Erde-Wasserreich gebildet werden. Der Erzähler kennt „obere“ und „untere“ Wasser, welch' letztere sich zum Meer sammeln (v. 6—10), ebenso den *râḳî'a*, das „Festgestampfte“ (= *schupuk schamê*), an welchem die Gestirne, welche die Zeiten bestimmen, sich befinden (v. 7 8 14—18), also den Tierkreis. Allerdings ignoriert er oder versteht er nicht klar den Unterschied von diesem und dem obersten Himmel (v. 1); es fliessen ihm alle beide zusammen in dem sichtbaren Himmelsgewölbe und er heisst deshalb den *râḳî'a* geradezu Himmel. Aber anderweitig ist beides auseinandergehalten, so wenn in Ezechiels Vision Jahwes Thron über dem *râḳî'a* ist (Ez 1 22 26 10 1), oder wenn in der liturgischen Redewendung „aller Himmel Himmel“ = der oberste Himmel als Jahwes Wohnort bezeichnet wird (I Reg 8 27 vgl. Dt 10 14 Ps 148 4 u. a.). Die „oberen“ Wasser kehren wieder im Sintflutbericht, wo sie durch die Fenster des Himmels herabströmen (Gen 7 11 8 2 ebenfalls P), ein Bild, das wiederholt gebraucht wird (II Reg 7 2 Jes 24 18 Mal 3 10). Sie werden als *schechâḳîm* bezeichnet, im Unterschied von

tehôm, dem irdischen Wasserreich, dem Ozean (Hiob 37 18 Ps 68 35 Spr 3 20 8 28).

Letzterer, um zum irdischen All überzugehen, trägt das Erdreich (Ps 24 2), ist also auch unter der Erdscheibe, nicht nur ringsum. Er speist die Quellen (Prov 8 28), und bei der grossen Flut spaltet sich die Erde, um seine Fluten durchzulassen (Gen 7 11). Das Erdreich ruht auf diesen Wassern als Scheibe[1]; die beiden Weltberge sind vielleicht Sach 6 1 gemeint, jedenfalls kehrt die Vorstellung in den Länderbergen (s. u.) wieder. Dass der Lufthimmel vielfach mit dem Himmelreich des himmlischen Alls zusammengeworfen wird, begreift sich. Die ganze Scheidung ist keine sehr klare. Aber Hiob 26 7, „er spannt den Norden über dem Leeren aus", zeigt richtig die beiden Vorstellungen, dass über dem „leeren" Lufthimmel noch der Weltenhimmel liegt und dass dieser „im Norden", am himmlischen Nordpol sich ausbreitet[2]. Die Teilung in Himmel, Erde, Unterwelt ist nur die vulgäre Form, möchte man sagen, dieser Dreiteilung des irdischen Alls; der Ort der Toten gehört im System zum Reiche Eas.

3. Die Entsprechungen gehen im einzelnen weiter fort in dem Bild des Erdreichs und seiner verschiedenen Länder. Will man sich orientieren, so hat man dazu die vier Erdpunkte Nord, West, Süd, Ost, die von den vier Weltecken genommen sind. Zwei sind durch die Schnittpunkte der Sonnenbahn mit dem Himmelsäquator gegeben, die beiden Punkte der Frühjahrs- und Herbsttagesgleiche, also Ost und West; Nord und Süd sind durch die beiden Sonnenwenden bestimmt. Seit Marduks Herrschaft hat der Osten, die aufsteigende Sonne, die erste Stelle: man „orientiert" sich, d. h. man wendet sich nach Osten. Dort ist demnach auch für den Israeliten vorne (*ḳedem*), der Westen ist ihnen in Palästina aus lokalen Gründen das „Meer" (*jâm*); Süden heisst „rechts" (*jâmîn*), Norden „links" (*semôl*). Aber im Nordenhimmel lag nach wie vor der Sitz des Göttervaters Anu (s. o.), im Norden der Erde war darum auch der Götterberg (Jes 14 13).

Die Einheit aller Länder unter einem König, der nach dem Vorbilde Bels die Erde beherrscht, das „Weltreich", ist im Weltbild vorgezeichnetes Ideal, das die babylonischen und assyrischen Könige ebenso wie Alexander der Grosse anstrebten, die Israeliten nicht minder überzeugt für sich erhofften. Mittlerweile ehe dieser neue Weltäon anbrach, galt es, die einzelnen Länder und Völker nach dem Vorbild des Himmels zu ordnen. Die Einteilung des Volks in zwölf Stämme war durch die zwölf Teile (Bilder) des Tierkreises als göttliche Ordnung erwiesen.

Die beiden Länderberge entsprechend den beiden Gipfeln des Weltenbergs fehlen nicht in einem Lande, das als ein naturgeordnetes Ganze sich

---

[1] Von den Säulen, die diese Erdscheibe tragen, ist in der Dichtung mehrfach die Rede (I Sam 2 8 Ps 104 5 Hiob 38 4—6); sie vertragen sich natürlich ganz gut mit der oben geschilderten Vorstellung.

[2] In der Poesie ist der Himmel die Decke, die über die Erde ausgespannt ist wie ein Zeltdach (Jes 40 22 Ps 104 2 vgl. Jes 34 4).

darstellen soll. Zwischen ihnen als Weltenpunkten im Ost und West läuft die Sonne tagtäglich hin und her. Im Kreislauf des Jahres bewegt sie sich zwischen Nord- und Südpunkt der Ekliptik, den beiden Sonnenwendpunkten auf den Wendekreisen. Auch diese beiden sind symbolisiert durch die zwei Bergspitzen. Und wie immer und überall im Weltall das kleine dem grossen entspricht, so ist jeder dieser vier Punkte (Bergspitzen) ein Doppelgipfel mit einem Engpass dazwischen. Durch den Engpass im Osten und Westen geht die Sonne tagtäglich hindurch, die Gipfel im Norden und Süden sind die Punkte, wo sie ihren Wagen wendet. So gewinnen die zwei Berggipfel mit dem Pass dazwischen eine hervorragende symbolische Bedeutung; sie kehren mehrfach wieder: Bozez und Sene mit der dem Pass (*ma'barâ*) dazwischen (I Sam 14 4). Ebal und Garizim mit den Gegensätzen Nord und Süd, Licht und Finsternis. Leben und Tod, Segen und Fluch (Jos 8 33 f. Dt 27 11—26). Und bei der Miniaturdarstellung des Weltalls, dem Tempel, sind die beiden Säulen am Eingang, das Eingangstor der Sonne, unentbehrlich (s. § 60)[1].

4. Was speziell die Länderkunde der Israeliten betrifft, so haben wir in Gen 10, der sog. Völkertafel, einen Versuch, die bekannten Länder und Völker zusammenzufassen, und zwar die ganze Völkerwelt, das zeigt die Zahl 70 resp. 72 der genannten Namen. Denn das ist die (neben der Zwölfzahl) vom System gegebene Zahl für die Einteilung der Völker, wie die jüdische Tradition noch gut weiss[2]. Die Tafel zeigt als Grenze der bekannten Welt im Osten Medien und Elam, im Westen Tarsis in Spanien, von Küstenvölkern des westlichen Mittelmeers sind ebenfalls einige genannt, aber genauere Kenntnis jener Gegenden fehlt. Dagegen ist Kleinasien bis zum schwarzen Meer und kaspischen Meer im Norden und Nordosten mit zahlreichen Völkerschaften vertreten. Im Süden ist Aegypten bis Nubien mit den westlichen Oasenbewohnern, sowie die arabische Küste im Westen und Süden und die der Südspitze Arabiens gegenüberliegende afrikanische Wüste eingeschlossen[3].

Die Völkertafel in ihrer jetzigen Form gehört dem 5. Jahrh. an (P.). Leider können wir die Stücke der älteren Liste von J, die jedenfalls auch 70 Völker umfasste, nicht mehr ergänzen. Nach Süden hin, was Aegypten und Arabien betrifft, hatte auch schon das 8. Jahrhundert dieselben geographischen Kenntnisse. Dagegen war nach Osten der Gesichtskreis ein beschränkterer, noch für Jesaja (5 26) liegt Assur am Ende der Welt; ebenso auch nach Norden. Aber wir haben kein Recht, den Kreis allzueng zu ziehen. Wenn nach den Tell Amarna-Briefen der Pharao über das Land

[1] Auch Hiob 26 11 die „Säulen des Himmels" wird diese Sonnentore meinen.

[2] Dt 32 8 besagt nach jüdischer Tradition, dass Gott nach dem Turmbau den Völkern in derjenigen Zahl Anteil an der Erde gegeben, welche mit der Zahl der Kinder Israel zusammenfällt, also gibt es 70 Völker nach göttlicher Ordnung. Die Erklärung dürfte das Richtige treffen. Dt motiviert diese Zahl in ganz charakteristischer Weise damit, dass Israel das Mass aller Dinge ist. — Vgl. auch KRAUSS, Die Zahl der biblischen Völkerschaften, ZAW XIX 1—14, XX 38—43.

[3] Vgl. besonders die Karte von A. BILLERBECK in A. JEREMIAS, ATAO Tafel I.

Chanigalbat nördlich vom Taurus Bescheid weiss, wenn schon Salomo Pferdehandel mit Muṣri und Kuë im Norden der Bucht von Alexandrette trieb, wenn um die Mitte des 9. Jahrh. die Phönizier Karthago als Stützpunkt ihres Handels „gründeten", und das Deuteronomium von „Tarsisschiffen" als einer altbekannten Sache mit einem längst eingebürgerten Namen reden kann (I Reg 10 22 22 49), so wird man auch den Israeliten der vorexilischen Zeit die Bekanntschaft mit diesen und noch ferner gelegenen Ländern zutrauen dürfen; vgl. das S. 154 ff. über den lebhaften Handelsverkehr Bemerkte.

Die Vorstellungen von der geographischen Lage dieser Länder zueinander, ihren Ausdehnungen etc. sind natürlich so unzutreffend wie das ganze Erdbild. Ein Hauptirrtum des alten Erdbilds, der auch im A. T. uns entgegentritt, war der, dass man Arabien nicht als Halbinsel erkannte, sondern mit Oberägypten (Aethiopien) zusammenhängen liess. Daher erscheinen die Kuschiten bald als Afrikaner (neben den Aegyptern, z. B. Jes 20 3 ff.), bald als Araber (z. B. Gen 10 7 ff.); und die Tradition kann in dem Paradiesfluss Gihon, der aus der Euphratquelle entspringt und Kusch umfliesst, den Nil erblicken (Jer 2 18 LXX; Josephus Ant I 1, 3). — Selbstverständlich ist für den Israeliten sein Land die Mitte, seine Stadt Jerusalem der Nabel der Welt (Ez 5 5).

§ 35. Astronomie und Zahlenlehre.

Literatur s. bei § 34.

1. Nach der ganzen Weltanschauung des alten Orients muss die Astronomie, die Beobachtung dessen, was am Himmel vor sich geht, die vornehmste, die grundlegende aller Wissenschaften sein. Oder richtiger die Astrologie, die angewandte Astronomie, die Deutung der himmlischen Vorgänge für das irdische Geschehen, ihre Verwertung für das tägliche Leben — denn nur angewandte Wissenschaft gilt im Orient, im Altertum wie heute. Was auf Erden geschehen wird und geschehen soll, das steht in den Sternen geschrieben. Astrologie ist also nicht Aberglaube, sondern Wissenschaft auf der denkbar sichersten Grundlage.

Das Altertum hat stets willig anerkannt, dass die Babylonier die Meister und Lehrer der ganzen Welt in dieser Wissenschaft waren. Wie weit sie es in der Beobachtung des Sternenlaufes gebracht haben, ist hier nicht der Ort näher darzulegen: es sei nur daran erinnert, dass ihnen schon in der ältesten Zeit die Präzession der Sonne bekannt war, d. h. die Tatsache, dass beim Frühjahrsaufgang die Sonne nicht stets an demselben Punkt des Tierkreises steht, sondern dass dieser Punkt ebenfalls den ganzen Tierkreis durchläuft und zwar im entgegengesetzten Sinn zur Ekliptik (eine Folge der Verschiebung der Erdachse). Dies geschieht in einem Zeitraum von 26000 Jahren. Je nach einer Periode von ca. 2200 Jahren tritt also der Frühjahrspunkt in ein neues Tierkreiszeichen. Die ältesten erhaltenen Urkunden stammen aus der Periode des Stiers, der Kalender ist vollständig hierauf zugeschnitten. Allein das ganze System ist viel älter und trägt noch deutliche Spuren der vorangehenden Periode, wo der Frühjahrspunkt in den Zwil-

lingen stand (ca. 5000—3000 v. Chr.). Im 8. Jahrh. ist er dann in den Widder gerückt. Die älteste Periode bezeichnen die Assyrer als die Zeiten des Monds, die zweite steht unter der Herrschaft der Sonne, d. i. Marduk von Babylon.

An den kanaanitischen Heiligtümern waren diese Beobachtungen und Lehren mit den daran sich anschliessenden Mythen natürlich ebenfalls bekannt, so gut wie in Aegypten und sonst wo. Und das Vertrautsein mit den Mythen, das wir bei den israelitischen Schriftstellern aller Zeiten finden, setzt die Bekanntschaft der astralen Grundlagen voraus. Aber abgesehen von diesen mythologischen Anspielungen, könnte man nach dem A. T. meinen, dass der Anblick des gestirnten Himmels wohl dem religiösen Gemüt einen tiefen Eindruck von der Allmacht Jahwes gab (Hiob 38 31—33), dass aber sonst den Israeliten das Buch des Himmels gleichgiltig und mit sieben Siegeln verschlossen war. Man wird aber nicht fehlgehen, wenn man diese Ignorierung aller „wissenschaftlichen" Astronomie zum guten Teil als absichtlich ansieht, denn sie steht mit ihren Grundlagen (als Astrologie) in unvereinbarem Gegensatz zum Jahwismus der Propheten. Jahwe offenbart sich und seinen Willen dem Volk Israel nicht durch die Gestirne, sondern durch seine Diener, die Propheten, mit denen er von Person zu Person redet, denen er Gesichte gibt und seine Worte in den Mund legt. Die Gesetze des Himmels erforschen zu wollen, ist wahnwitzige Ueberhebung (Hiob 38 33), nach den Sternen schauen und daraus die Zukunft künden, Tage wählen und dgl., ist wie alle Wahrsagerei heidnisches Wesen (Jes 47 11). Aber deshalb wurden diese Künste doch betrieben, zum Dienst der Gestirne, der Himmelskönigin Venus, von Sonne und Mond war das Volk stets bereit (Amos 5 26) II Reg 23 5 f. 11 ff. Jes 44 17—19 Zeph 1 5) und in einzelnen Formen hat er sich auch in den Jahwedienst eingeschmuggelt (vgl. II Reg 23 11; siebenarmiger Leuchter vgl. unten § 62, Mazzeben, Jakhin und Boaz s. § 61. 62 u. a.). Astrologie im kleinen war verpönt (s. o.), aber dass grosse Weltkatastrophen durch ausserordentliche Vorgänge am Himmel angezeigt werden, war auch den Propheten selbstverständlich (Jes 14 12 Hab 3 11 und vergl. die Schilderung des Tages Jahwes bis herunter auf die Apokalysen). Es kann also kein Zweifel sein, dass diese Anschauung als Ganzes von den Israeliten geteilt wurde; nur bekam sie in der Jahwereligion der Propheten mit der Zeit ein anderes Aussehen: „Die Himmel erzählen die Ehre Gottes, die Feste (= Tierkreis) verkündigt das Werk seiner Hände" (Ps 19 2).

2. In einem anderen neutralen Punkte konnte und wollte sich auch der Jahwismus nicht vom System freimachen: in der Zahlenlehre. Auch der Jahwekult hat seine „heiligen" Zahlen, und in dem ganzen Masssystem und Kalender hat auch Israel das Zahlensystem der ganzen alten Welt gehabt.

Gerade so, wie heutzutage allen Massen[1] ein bestimmtes einheitliches Zahlensystem, das Dezimalsystem, zu grunde gelegt ist, war dies auch im

[1] Ausgenommen die Zeitmasse, wo wir noch immer „babylonisch" rechnen, weil es nichts praktischeres gibt.

alten Orient der Fall. Sein Zahlensystem ist direkt aus dem Himmel abgeleitet. Dort finden sich alle Zahlen, in ganz bestimmter Bedeutung.

Der Sonnenlauf gibt das Sexagesimalsystem. Der Tierkreisbilder sind es zwölf, ebensoviele Teile hat damit der jährliche Sonnenlauf. Teilt man die Tagesbahn der Sonne ebenso ein [1]), so erhält man einen Abschnitt, der 60 mal so gross ist, als die Sonnenscheibe, in Zeitmassen ausgedrückt eine Doppelstunde zu 60 Doppelminuten. Und die Zweiteilung beider Sonnenbahnen (Sommer-Winter, Tag-Nacht) gestattet die Halbierung aller Grössen.

Die Planetenzahl ist sieben; sie ist zugleich die Zahl des Mondes bezw. seiner Viertel (7 Tage). Die sieben Planeten gruppieren sich entweder in 2 + 5 oder in 3 + 4. Die 2 (Sonne und Mond) stimmt zur eben genannten Doppelheit des ganzen Naturlebens; die 5 ist im Sexagesimalsystem der entsprechende Faktor zur Zwölf: 5 × 12 = 60, zugleich auch die Ergänzung der Sieben: 5 + 7 = 12. Zu 5 gehört 72 (70) im grossen Kreislauf des Jahres: 5 × 72 = 360, die Zahl der Tage der 12 Monate. Die Dreiheit ist die Zahl der Regenten des Tierkreises (Sonne, Mond, Venus), zugleich aber auch Weltzahl (drei Teile der Welt s. o. S. 160) und darum des obersten Gottes (Anu-Bel-Ea). Vier ist die Zahl der Weltecken, die den vier Planeten zugehören, damit zugleich Zahl der Sonnenbahn, die in vier Teile zerfällt (ebenfalls je durch einen der 4 Planeten repräsentiert); und des Mondes und der Venus, die 4 Phasen zeigen. Vier und drei multipliziert ergibt 12, wodurch sich die beiden Zahlen ebenfalls als zum Sexagesimalsystem gehörig ausweisen. Für die weiteren Zahlen ist der Nachweis der Zugehörigkeit zum System hier gleichgültig.

In Israel haben mehrere dieser Zahlen eine besondere Bedeutung. In erster Linie steht die Siebenzahl: 7 Tage, 7 × 7 Tage, 7 Jahre und 7 × 7 Jahre in der Zeiteinteilung, mit besonderer Heiligkeit der entsprechenden siebenten Tage etc., siebentägige Festfeier, 7 oder 2 × 7 Tiere bei gewissen Festopfern, siebentägige Unreinheit, siebenmaliges Sprengen des Opferbluts, siebenarmiger Leuchter im Kultus — die Beispiele lassen sich beliebig vermehren, namentlich wenn man die apokalyptische Literatur heranzieht. Bei der Siebenzahl ist die Beziehung auf die Planeten auch stets bekannt gewesen. Nach Sacharja 4 2 10 sind die 7 Lampen des Leuchters die 7 Augen Jahwes, welche die ganze Welt durchschweifen. Josephus sagt von dem siebenarmigen Leuchter ganz unverblümt, dass seine Lichter die Planeten bedeuten (Bell. Jud. V 5, 5 = V 217 u. a.). Ebenso weiss er (a. a. O.), dass die Zahl 12 bei den Schaubroten den Tierkreis anzeigt. Die Zwölf spielt im Kultus und sonst eine ebenso grosse Rolle wie die Sieben. Zwölf Masseben errichtet Mose (Ex 24 4), zwölf Steinsäulen hat der Gilgal (Jos 4 3 8 f., s. § 61), zwölf Steine der Altar des Elia (I Reg 18 31), zwölf Rinder

[1] Damit soll natürlich hier und im folgenden nicht gesagt sein, dass gerade auf diesem Weg zuerst die betreffenden Masse gewonnen wurden; darüber können wir meist überhaupt nichts sagen. Das Wunderbare ist eben für die Alten, dass immer wieder alles zusammentraf und zusammenstimmte.

tragen das eherne Meer (I Reg 7 25), zwölf Edelsteine trägt der Hohepriester (s. § 69). Bei den zwölf Söhnen Jakobs, den zwölf Stämmen, zeigt der Jakobssegen noch deutlich ihre Zuteilung an die Sternbilder des Tierkreises (§ 48; vgl. JEREMIAS, ATAO[1] 248). Zu den 12 Toren des neuen Jerusalem bei Ezechiel (48 30—35) vgl. die 12 Tore am Himmel, welche den 12 Sternbildern zugehören (Hen 75 4 ff.; 72 2 ff.).

Die Vierzahl ist als Zahl der Weltenden zu erkennen an den 4 Keruben, welche Jahwes Thron tragen (Ez 1 5 ff.), den 4 Reitern, 4 Wagen etc. in den Gesichten Sacharjas (1 8 2 1 8 6 1).

Mehrfache Verwendung findet schliesslich auch die Siebenzig. Die Zahl der Nachkommen Jakobs ist 70 (Gen 46 27 Ex 1 5 Dt 10 22); als Zahl sämtlicher Völker gibt die jüdische Tradition ebenfalls 70; 70 Uebersetzer haben das A. T. übersetzt und 70 Mitglieder zählt das Sanhedrin (§ 50), weil schon Mose 70 Aelteste sich zur Seite hatte (Num 11 16—30). 70 Söhne hat Ahab (II Reg 10 1). Aber 70 steht für 72 (die 72 Fünferwochen des Jahres): 72 Uebersetzer sind es genau gerechnet, 6 aus jedem Stamm; ebenso 72 Aelteste, ob nun hier Mose und Aaron mitzurechnen oder 6 von jedem Stamm zu zählen sind. Gen 10 bei Jakobs Familie ist Dina nicht mitgezählt, und zu den Ahabsöhnen kommt die Tochter Atalja.



Abb. 80. Pentagramm als Stempel auf einem Krughenkel. Aus PEF Quart.Statements.

Die der 72 entsprechende Fünfzahl spielt im A. T. keine grosse Rolle; das erklärt sich aus der Verdrängung der Fünferwoche durch die Siebenerwoche. Aber sie war in ihrer Bedeutung wohl bekannt, das zeigt die Verwendung des Pentagramms als Stempel auf einem Krughenkel (Abb. 80).

§ 36. Der Kalender.

LIDELER, Handbuch der mathem. und techn. Chronologie, 2 Bde. 1825 f. — ADILLMANN, Ueber das Kalenderwesen der Israeliten vor dem babylonischen Exil: Monatsberichte der Berl. Akad. der Wissenschaften 1882, 914—935. — HWINCKLER, KAT[3] 316 bis 336.

1. Die Zeiteinteilung bestimmen die Gestirne (Gen 1 14), das ist auch uns einleuchtend. Der kleine Kreislauf der Sonne gibt den Tag, der grosse das Jahr, das die Babylonier schon in ältester Zeit bestimmt haben als den Zeitabschnitt, in welchem die Sonne ihren Weg durch den Tierkreis zurücklegt, also 365 $^1/_4$ Tag (ungefähr). Dieser Sonnenweg wird durch die Tierkreisbilder in 12 Teile geteilt, das macht für das Jahr 12 Monate zu 30 Tagen (+ $5^1/_4$ überschüssigen Tagen, s. u.). Auf die kleinere Einheit des Tages angewendet, ergibt diese Einteilung 12 Doppelstunden. Die kleinste Einheit gibt ebenfalls die Sonne mit ihrem Durchmesser an die Hand. Derselbe ist 360 mal in der an den Tagesgleichen sichtbaren Sonnenbahn (720 mal in der ganzen Sonnenbahn) enthalten. Der Sonnenaufgang an diesen Tagen, vom ersten Erscheinen des oberen Randes bis zum vollen Sichtbarwerden der Sonnenscheibe dauert demnach $^1/_{60}$ Doppelstunde = 1 Doppelminute. Die Halbierung aller dieser Zeiträume ist von der Natur gegeben

durch die Teilung des ‚Tags' in Tag und Nacht. Dem entsprechen im grossen die Jahreshälften Sommer und Winter (Gen 8 22), im kleinen die einfache Stunde (je 12 auf den Tag und die Nacht) und die einfache Minute (je 60 auf die Stunde).

Das Himmelssystem gibt aber noch weitere Zahlen an die Hand (s. S. 164 f.). Wird allen Planeten je ein Tag geweiht, so erhält man die siebentägige Woche, deren Tage noch heute die Namen der Planeten tragen (vgl. die französischen und englischen Namen). Lässt man Sonne und Mond weg, so gibt es die in Babylonien gebrauchte Fünferwoche[1] *(chamuschtu)*, von welcher 72 auf das Jahr gehen. Zwölf derselben geben den Doppelmonat von 60 Tagen (die Jahreszeiten der alten Araber)[2]. Die vier Weltpunkte teilen die Sonnenbahn in Vierteljahre zu 3 Monaten; ihnen entsprechen die vier Haupttageszeiten: Morgen, Mittag, Abend, Mitternacht. Der Mondmonat mit der Vier, der Zahl der Mondphasen, geteilt, gibt wieder die siebentägige Woche. Andererseits entspricht der Dreiteilung des Tierkreises das Dritteljahr von 4 Monaten (so bei den Aegyptern: ‚Ueberschwemmung', ‚Sprossen der Saat', ‚Ernte'), die neuntägige Woche des siderischen Mondmonats (die Nundinae der Römer), die Dekade des Sonnenmonats, die 3 Tageszeiten Morgen, Mittag, Abend, und die drei Nachtwachen. Nimmt man endlich nur auf den Mond Rücksicht, so erhält man Monate von 29—30 Tagen und ein Jahr von 354 Tagen.

Alle diese Einteilungen der Zeit sind dem ganzen System entnommen. Die dabei angewandten Zahlen ergeben als Resultate immer wieder solche, die ebenfalls in das System passen. Im Weltall herrscht eben die vollkommenste Harmonie. Und wo noch Differenzen bleiben, da ist es Aufgabe des Kalenders, sie aufzulösen, indem die höhere Einheit gefunden wird.

Dies ist der Fall im Verhältnis von Monat und Jahr. 12 Monate zu 30 Tagen oder 6 × 12 Fünferwochen geben 360 Tage. Der Ausgleich mit dem Sonnenjahr wird erreicht durch Einschaltung von 5 Tagen am Schluss, den Epagomenen. 12 Mondmonate haben 354 Tage; hiebei werden in entsprechenden Zeiträumen Schaltmonate eingeschoben, die dem 13. Tierkreiszeichen (Rabe) entsprechen. Diese sind eigentlich überschüssig, die 13 ist daher die Unglückszahl, der Rabe der Unglücksvogel. Schliesslich fehlt auch beim Jahr von 365 Tagen etwa 1/4 Tag, das macht in der Zeit von 1460 Jahren ein ganzes Jahr. Auch diese Periode, die Siriusperiode ist den alten Aegyptern schon im 4. Jahrtausend v. Chr. als Cyklus bekannt.

Ebenso ist es Sache des Kalenders, den Anfang des Jahres festzusetzen. An sich kann dasselbe ja beliebig an den vier Hauptpunkten der Sonnenbahn (beide Tagesgleichen und beide Sonnenwenden) begonnen werden, also im Frühjahr (Babylonien), Sommer (Aegypten), Herbst (Altarabien, Palästina), Winter (römischer Kalender). Nur muss dann jeweils der Tagesanfang dem entsprechen: Morgen, Mittag, Abend, Mitternacht.

Welcher Kalender nun in dem einzelnen Land der massgebende sein soll, das bestimmt der Herr des Landes. Aber dieser ist darin nicht vollständig frei. Denn der Kalender richtet sich nach dem verehrten Gott: Aegypten, das Sonnenland, beginnt

---

[1] So zuerst HWINCKLER, Altorient. Forschungen II 91 ff.

[2] JWELLHAUSEN, Reste arab. Heidentums.

das Jahr im Sommer. Babylon kann unter Marduks Herrschaft nur Frühjahrsanfang haben; der Stellung des Mondes in Mekka entspricht, dass er die Monate regelt. Zum Westland, Palästina gehört der Herbstanfang; ebenso passt nur ein solcher da, wo der Mond die erste Rolle spielt, denn was die Frühjahrstagesgleiche für die Sonne, ist die Herbsttagesgleiche für den Mond. Der Vollmond steht an dem ihm als Göttervater zukommenden Nordpunkt der Ekliptik (Nibiru-Punkt) zur Zeit der Wintersonnenwende, wenn die Sonne in Opposition am Tiefpunkt steht. Vom Herbstpunkt an steigt er aufwärts, diesem zustrebend, wie die Sonne vom Frühjahrspunkt an.

2. Das Jahr. Im ältesten euphratensischen Kult spielte der Mond die erste Rolle. Das Jahr begann demnach im Herbst als Mondjahr von 354 Tagen, das durch Schaltung mit dem Sonnenjahr ausgeglichen wurde. Aber von Anfang an ist auch das Jahr von 360 Tagen = 12 Monate zu 30 Tagen bekannt und im Gebrauch gewesen.

In Arabien blieb der Mondkult herrschend, daher auch das Mondjahr von 354 Tagen, und zwar sowohl das „gebundene", mit dem Sonnenjahr durch zyklische Schaltung ausgeglichene, als auch das „freie", reine Mondjahr, dessen Anfang im Verlauf von 33 Jahren das ganze Sonnenjahr durchläuft. Es wird deshalb auch wohl richtig sein, wenn die Sündfluterzählung bei P (Gen 7 11 vgl. mit 8 14) das reine Mondjahr mit Herbstanfang als ältestes Jahr der Israeliten annimmt[1].

Im Kulturland Kanaan übernahmen die Israeliten den dort geltenden Kalender, d. h. das Jahr zu 365 Tagen, das hier im Westland im Herbst begann. Das Herbstfest der Weinlese wird „am Anfang des Jahrs" gefeiert (Ex 23 16 34 22 s. u.)[2]. Und nur bei Herbstrechnung war es möglich, dass unter Josia nach der Auffindung des Gesetzes im Herbst noch im gleichen Jahr Passah gefeiert wurde (II Reg 22 3 23 23). Ob nicht schon vor dem Exil mit dem Kalender gewechselt wurde, wissen wir nicht. Auf Jahresanfang im Frühjahr scheint zu deuten, dass J und D die Feste in der Reihenfolge Passah, Pfingsten, Laubhütten nennen (Ex 23 14—16 34 18 ff., Deut 16 1 ff., vgl. auch unten § 78). Bei dem schroffen Wechsel der politischen und damit zusammenhängend der kultischen Stellung der Könige, wie z. B. Hiskia, Manasse, Josia, und der Abhängigkeit bald vom einen bald vom andern grösseren Reich erscheint das gut möglich.

Das Ende des jüdischen Staats war auch das Ende des jüdischen Kalenders. Im Exil nahmen die Juden den Kalender ihrer Herren, d. h. den Jahresanfang an der Frühlingstagesgleiche, an. Auch unter den Seleuciden bedienten sie sich der Zeitrechnung nach chaldäischer Manier, die das Jahr im Frühjahr 311 begannen (vgl. die Datierungen des Makkabäerbuches), während sonst die Seleuciden das Jahr im Herbst anfingen. Unter dem Makkabäer Simon gab es wieder ein selbständiges jüdisches Reich mit eigener Aera

[1] Die Quelle von P hat ein Jahr als Dauer der Flut angegeben. Das versteht P natürlich als Jahr von 365 Tagen. Dass er beim genauen Datieren dafür einsetzt: 17. Tag des 2. Monats bis 27. Tag des 2. Monats erklärt sich nur so, dass er für die Urzeit die Rechnung nach Mondjahren annimt, also 1 Jahr (354 Tage) + 11 Tagen rechnen muss.

[2] RIEDEL, ZATW XX 329 ff.

und Kalender (I Makk 13$_{12}$); allein das dauerte nur bis zu Simons Tod (136 v. Chr.). — Stets hat jedoch der Jahwekult gegen den neuen Kalender Opposition gemacht und den Herbstanfang des Jahres beibehalten. Das kirchliche Neujahr wird auf den ersten des siebenten Monats festgelegt (Lev 23$_{24}$ Num 29$_{1}$), wenn auch der neue Kalender natürlich als mosaisch bezeichnet wird (Ex 12$_{2}$). Entsprechend ist nach der Mischna der 1. Nisan (April) das Neujahr für die Könige, d. h. das bürgerliche Neujahr, der 1. Tischri (Oktober) massgebend für die Zählung der Jahre, die Kalenderführung, die im Tempel geschieht.

3. Die M o n a t e der Israeliten waren zu allen Zeiten M o n d m o n a t e zu 29—30 Tagen. Zum Herbstbeginn des Jahres gehört der Monatsanfang am Vollmond (abnehmender Mond entsprechend der absteigenden Sonne), zum Frühlingsjahr der Neumondsmonat. Von letzterer Rechnung ist die Bezeichnung *chôdesch* für den Monat genommen, die Neumond bedeutet, von ersterer die Bezeichnung *jerach* (*jârêach*), die in Stellen wie Gen 37$_{9}$ Ps 72$_{5}$ Jes 60$_{20}$ deutlich vom Vollmond gebraucht wird. Die Wahrnehmung, dass *jerach* der ältere Sprachgebrauch ist (z. B. I Reg 6$_{37}$ f., 8$_{2}$), der sich auch bei den Phöniziern und Kanaanitern findet, *chôdesch* dagegen das jüngere Wort für Monat stimmt dazu, dass zunächst die Monate vom Vollmond ab gerechnet wurden. Am Vollmond der Herbsttagesgleiche (15. Tag des 7. Monats) als am Jahresanfang wird Laubhütten, an dem der Frühjahrstagesgleiche (14/15. Tag des 1. Monats) wird Passah gefeiert (s. § 78). Doch ist die andere Rechnung von alters her in Kanaan bekannt und auch von den Israeliten sehr früh angenommen worden; das zeigt die grosse Wichtigkeit, die bei ihnen das Neumondfest gerade in alter Zeit hat (vgl. § 78). Dabei gilt als Neumond das erste Wiedersichtbarwerden des Mondes, das mit dem Jubelruf *hilûl* begrüsst wird; daher die Benennung *hillûlîm* für das Herbstfest (Ri 9$_{27}$) und der israelitische Jubelruf Hallelu-jah = jubelt über Jah.

Das Jahr von 12 Mondmonaten (354 Tagen) wird mit dem Sonnenjahr durch die zyklische Einschaltung eines 13. Monats ausgeglichen. Wie diese in vorexilischer Zeit bei den Israeliten eingerichtet war, wissen wir gar nicht. Vom Exil ab galt auch hierin natürlich der babylonische Kalender.

Es fehlt im A. T. nicht an Spuren davon, dass auch der Sonnenmonat von 30 Tagen bekannt war, also eine Einteilung des Jahres, welche keinerlei Rücksicht auf den Mond nahm (Fünferwoche etc., s. o. S. 167). Um Mose wird 30 Tage getrauert, d. h. ein Sonnenmonat (Deut 34$_{8}$)[1]. Die Dekade als Zeiteinheit, *'âsôr*, ist nur verständlich als ein Drittel des 30tägigen Monats (Gen 24$_{55}$; der Ausdruck wird zur Datierung verwendet Lev 16$_{29}$ Nu 29$_{7}$ Jos 4$_{19}$ II Reg 25$_{1}$ Ez 20$_{1}$ 24$_{1}$ 40$_{1}$); dazu gehört auch die Betrachtung des 10. Monatstags als eines besonderen Tags, wie etwa der Sabbat in alter Zeit (Ez 20$_{1}$ 24$_{1}$ 40$_{1}$). Ueber den 10. Tag des 1. und 7. Monats s. § 78. Der ägyptische Einfluss ist unverkennbar; dort war das reine Sonnenjahr in Geltung.

Von den althebräischen Namen der Monate sind uns nur vier erhalten: *'âbhîbh*, nach späterer Rechnung der 1. Monat (Ex 13$_{4}$ u. a.), *sîv* der 2.

---

[1] Auf Mose sind zahlreiche Motive des Tammuz-Mythus übertragen; die Zahl 30 ist mit Bedacht gewählt.

(I Reg 6 1), *'êthânîm* der 7. (I Reg 8 2), *bûl* der 8. (I Reg 6 38). *bûl, êthânîm* und wahrscheinlich *ziv* sind auf phönizischen Inschriften wiedergefunden worden; sie waren also allgemeiner gebräuchlich. In exilischer Zeit wurden die Monate zunächst gezählt, so in Jeremia und den Königsbüchern (von den Bearbeitern eingesetzt; in den letzteren werden die alten Namen durch hinzugefügte Zahlen erklärt I Reg 6 37 38 8 2), bei Ezechiel (1 1), Haggai 1 1 2 1 u. a.), Zacharia (1 1 7 7 1 u. a.) und im Priesterkodex (vgl. besonders die Datierung der Feste Num 28 16 ff.). Bei Zacharia und dem Chronisten (Ezr-Neh) beginnen schon die neuen babylonisch-syrischen Monatsnamen einzudringen (Zach 1 7 7 1 Neh 1 1 2 1 Ezr 6 15 u. o.). Es sind dies folgende Namen:

1. *nîsân*, ungefähr April	2. *'ijjâr*, Mai,
3. *sivân*, Juni,	4. *tammûz*, Juli,
5. *'âbh*, August,	6. *'elûl*, September,
7. *tischrî*, Oktober,	8. *marcheschvân*, November,
9. *kislêv*, Dezember,	10. *têbêt*, Januar,
11. *schebhât*, Februar,	12. *'adâr*, März,

13. *veâdâr*, der Schaltmonat.

4. Die Woche der Israeliten ist siebentägig (*schâbhûa'*). Die Siebenerwoche ist entstanden durch Teilung des Mondmonats zu einer Zeit, wo man die einzelnen Phasen des Monds noch nicht astronomisch zu berechnen verstand, oder durch die Zusammenfassung von sieben Tagen, entsprechend der Zahl der Planeten; dann wurde sie erst nachträglich zu den Mondvierteln in Beziehung gebracht, weil sie dazu passte. Die Frage lässt sich nicht entscheiden; soweit unsere Kenntnis zurückreicht, ist stets die Beziehung auf beide, den Mond und die 7 Planeten, vorhanden; der Ursprung des Systems liegt in einer uns unzugänglichen Urzeit. Die Analogie der babylonischen Fünferwoche lässt das letztere wahrscheinlicher erscheinen; denn diese Woche ist durch Zusammenfassung der Tage entstanden und zeigt, wie die Zuteilung der Tage an die Planeten unabhängig von der Siebenerwoche ist. Die Israeliten zählen die Tage der Woche, nur der Sabbat hat einen besonderen Namen (vgl. § 78). Die Verteilung der Tage an die sieben Planeten erfolgte nach der Figur des Heptagramms, nach welcher schon in altbabylonischer Zeit die Planeten dargestellt wurden (s. Abb. 81 und 82). Die israelitische Erklärung der Siebenerwoche s. § 78).

Wichtiger ist die Frage, wann und wo zuerst diese Woche sich von dem Mondmonat ganz frei gemacht hat und als durch das ganze Sonnenjahr hindurchrollende Woche gezählt wurde. Bis jetzt lässt sich das noch nicht bestimmen. Im alten Babylonien finden wir nur Ansätze dazu; neben dem 7., 14., 21. und 28. Tag eines Monats war auch der 19. des folgenden Monats (= 7 × 7 = 49. Tag vom ersten Tag des ersten Monats gerechnet) besonders ausgezeichnet. Aber über mehr als zwei Monate griff die Woche in diesen Fällen nicht hinüber. Die durchlaufende Woche passte auch nicht so gut ins System: 50 × 7 Tage war zu weit von 365 Tagen entfernt und

die Zahl von 52 Wochen war im System nicht unterzubringen. Der fortlaufende Gebrauch der Woche mag also zuerst bei den Israeliten unter dem Einfluss der Sabbatfeier aufgekommen sein (vgl. Sabbat § 78).

5. Der T a g beginnt in Babylonien morgens, bei den Israeliten abends (s. o.). Es zählt also bei Neumondsrechnung die Nacht des ersten Sichtbarwerdens der Mondsichel mit dem darauffolgenden Sonnentag als erster Tag, dementsprechend der Vollmondstag als 15. Tag. Bei der Morgenrechnung, solange sie sich auf die nächtliche Beobachtung der Gestirne gründet, fällt Neumond und Vollmond in den Bereich des vorhergehenden Ganztages, der Vollmond z. B. in die Nacht des 14. Tages nach gewöhnlicher Rechnung [1]).



Abb. 81. Heptagramm auf einer Tafel aus Nippur. Aus A.Jeremias, ATAO.

Vom Exil ab haben wir diese babylonische Morgenrechnung auch in den alttestamentlichen Schriften. Der Schöpfungsbericht von P(Gen 1 5 8 u. s. w.) endet den Tag mit Anbruch des Morgens. Das Gesetz von P verlegt das Passah, das Vollmondsfest ist und bei Nacht gefeiert werden muss, auf den babylonischen Vollmondstag, den 14. Nisan abends (= Abend des 15. Tags nach alter Rechenweise). Unmittelbar darauf, am 15. Nisan, findet dann die weitere Festfeier mit Festversammlung etc. statt (Lev 23 5—8 Ex 12 6 Num 28 16—25 Ez 45 21). Diese Rechnung ist aber dann nach der Rückkehr nicht lange beibehalten, sondern wieder durch die alte ersetzt worden [2].

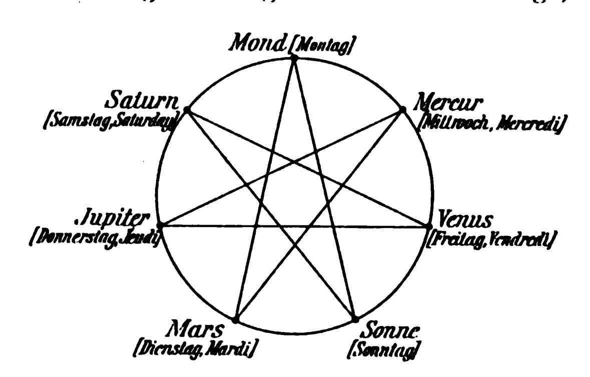


Abb. 82. Verteilung der Wochentoge nach dem Heptagramm.

[1] Er kann in Wirklichkeit auch einen Tag früher oder später fallen. Aber man hat in Babylon, obwohl man das wusste, doch den Vollmondstag einfach als 14. Tag bezeichnet (Kugler bei A.Jeremias, ATAO[1] 87).

[2] Nach der alten Rechnungsweise fällt also beides auf einen und denselben Tag, den 15. des Monats, und das ist auch die Meinung der älteren Quellen (Ex 12 29—34 JE 13 3—16). Die Angabe von Ezechiel „am 14. Tag" ist aber ebenfalls richtig; denn er setzt als selbstverständlich voraus, dass das Passah abends geschlachtet wird, und da beginnt auch das Fest der ungesäuerten Brote. Ebenso ist Lucas im Recht mit sei-

Die Dreiteilung des Tags in Morgen, Mittag und Abend ist schon erwähnt, für das tägliche Leben des gemeinen Mannes genügten allgemeine Zeitbestimmungen hiernach, oder ähnliche wie „um die Zeit des Morgenopfers" bezw. „Abendopfers" (I Reg 18 29 36 Ex 9 4 f., Dan 9 21). Aber man verstand die Zeit auch genauer zu messen. Die Babylonier leiteten den Zeitwert von Stunde und Minute aus der Sonnenbahn ab (s. oben S. 166). Wie ihre Sonnenuhren beschaffen waren, mit denen sie den Tag einteilten, wissen wir nicht und können auch aus den Angaben über die Sonnenuhr des Ahas, die jedenfalls assyrischen Ursprungs ist, nichts erschliessen, da sie zu unklar sind (Jes 38 8 II Reg 20 9—11). Es handelt sich dabei nicht um das Messen genau gleich grosser Stunden (*schâʿâ*; schon in den Tell Amarnabriefen *scheti*), sondern um einfache Einteilung des bürgerlichen Tages in 12 Teile. Dabei wurde auf den Längenunterschied der Tage (längster Tag 14 Stunden 12 Minuten; kürzester Tag 9 Stunden 48 Minuten) keine Rücksicht genommen, so dass die ‚Stunden' zu den verschiedenen Jahreszeiten sehr verschieden gross waren: sie schwankten zwischen 49 und 71 Minuten. Diese Tageseinteilung, wobei die Stunden von Tagesanbruch bis Sonnenuntergang gezählt wurden, hat sich nicht bloss in der griechisch-römischen Zeit erhalten, wie das N. T. zeigt, sondern ist bis auf den heutigen Tag in Syrien die gebräuchliche.

Die Teilung der Nacht in drei Nachtwachen zu je vier Stunden, die ihren praktischen Zweck darin hatte, dass man die Last der Bewachung des Lagers, der Stadt etc. gleichmässig verteilen wollte, ist oben schon erwähnt worden (S. 167), vgl. I Sam 11 11 Jdc 7 19 Ex 14 24. Durch das römische Militär wurde die Zählung von vier Nachtwachen eingeführt, fand jedoch keine Aufnahme in dem Tempeldienst.

§ 37. Die Schrift.

PhBerger, Histoire de l'écriture dans l'antiquité, Paris 1891. — MLidzbarski, Handbuch der nordsemitischen Epigraphik I. — FrDelitzsch, Die Entstehung des ältesten Schriftsystems, Leipzig 1897. — FrHommel, Aufsätze und Abhandlungen 472 ff. — Ders., Grundriss der Geographie und Geschichte des alten Orients 96 ff. — HWinckler, Geschichte Israels I 124 ff. — Ders., Altorient. Forschungen III 195 ff. — DChwolson, Corpus Inscriptionum hebraicarum, 1887. — Ders., Corpus inscriptionum semiticarum Pars I und II, Paris 1881 ff. — *Schrifttafeln:* Tabula scripturae hebraicae delineata a Julio Euting, Argentorati 1882 (auch in CJH); Jewish Encyclopedia I 449 ff. — *Mesastein:* RSmend und ASocin, Die Inschrift des Königs Mesa von Moab, Freiburg i. B. 1886; ASocin und HHolzinger, Zur Mesainschrift, Berichte über die Verhandlungen der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig, 1897, 171 ff. — MLidzbarski, Eine Nachprüfung der Mesainschrift, Ephemeris für semit. Epigraphik I 1 ff. — *Siloainschrift:* EKautzsch, Die Siloahinschrift ZDPV 1881 IV 102 ff. 260 ff.; 1882 V 205 ff.; HGuthe, Die Siloahinschrift ZDPV 1881 IV 250 ff.; ZDMG 1882 XXXVI 725 ff.; ASocin, Die Siloahinschrift ZDPV 1899 XXII 61 ff. — *Sendschirli-Inschriften:* Mitteilungen aus den orientalischen Sammlungen der K. Museen zu Berlin XI. Ausgrabungen in Sendschirli, Berlin 1893.

1. Ursprung der Buchstabenschrift. Die klassischen Autoren sind darin einig, dass es die Phönizier waren, welche den Griechen

nem Ausdruck „der Tag des ungesäuerten, an dem man das Passah opfern musste" (22 7 vgl. die Parallelen). Nur der zeitweilige Gebrauch des babylonischen Kalenders hat beides auf zwei Tage zerteilt, was aber keine sachliche Aenderung in sich schliesst.

die Buchstaben überlieferten. Sie schrieben deshalb zum grossen Teil diesen auch die Ehre der Erfindung zu[1], doch nannten andere auch die Assyrer, Syrer oder Aegypter[2]. Bis in die neueste Zeit galt als ausgemacht, dass die Buchstabenschrift in Syrien entstanden sei; nur darüber waren die Ansichten geteilt, aus welcher älteren Schrift sie entwickelt worden sei.

Für den ägyptischen Ursprung des Alphabets ist schon OLSHAUSEN eingetreten (Kieler philol. Stud. 1841, 4 ff.). In der hieratischen Schrift, einer Art cursivischen Abkürzung der Hieroglyphen, hat E DE ROUGÉ die Formen des semitischen Alphabets nachzuweisen gesucht. Im Gegenteil dazu hat HALÉVY die Ableitung von 12—13 Buchstaben direkt aus den Hieroglyphen vertreten. Abgesehen von der Fragwürdigkeit der behaupteten Aehnlichkeit der Zeichen ist es unmöglich, die Buchstabennamen von hier aus zu erklären. Man müsste z. B. annehmen, dass die Phönizier das vom Bild des Fusses herstammende ägyptische Zeichen ‚Haus', das des Schilfblattes ‚Rind' genannt hätten, bloss weil die neuen Zeichen einem Haus oder einem Rind von Ferne ähnlich gesehen hätten. Ferner da die Phönizier-Hebräer ein doppeltes *ch* und *'ajin* hatten, warum haben sie nicht die beiden entsprechenden ägyptischen Zeichen genommen, sondern sich mit einem begnügt? — In derselben Weise hat man dann auch die Ableitung von der assyrischen Keilschrift und — so zuerst FRHOMMEL (Geschichte Babyloniens 50 ff.) der altbabylonischen Keilschrift versucht. Der letztere, im Grunde wie sich zeigen wird, richtige Gedanke, wurde dadurch zunächst nicht gerade empfehlenswerter, dass HOMMEL den nomadisierenden Beduinen der Steppe die Ehre zuschrieb, zuerst aus den von ihnen bewunderten Zeichen der Babylonier Buchstabenzeichen gemacht zu haben. — Dass man schliesslich auch in der hetitischen Schrift, als man sie kennen lernte, die Mutter der Alphabete suchte, ist begreiflich, da das Rätsel nachgerade unlösbar erschien.

Auch diese Frage ist in ein neues Stadium getreten, seit die Tell Amarnabriefe und die anderen neueren Funde die Kulturverhältnisse des Orients uns in ein helleres Licht gerückt haben. Man sah, dass gerade in der angenommenen Heimat des Alphabets zu einer Zeit, in der es doch wohl schon erfunden sein musste, Keilschrift geschrieben wurde, dass beides nebeneinander herging — warum sollten dann gerade die Phönizier die Erfinder sein? Und man erkannte, wie die Quellen aller alten Kulturen in Babylonien sprangen — warum sollte da eine der grössten Kulturtaten anderswo geschehen sein, bei einem Volk, das sonst doch immer nur die vorhandenen Schätze weiter verbreitet, aber keine neuen geschaffen hatte? Man hatte sich früher stets darauf berufen, dass die Phönizier als das Handelsvolk par excellence zuerst und am lebhaftesten das Bedürfnis nach einer abgekürzten Schrift empfinden mussten, — jetzt lässt uns beispielsweise das Gesetzbuch Hammurabis in ein so reich entwickeltes Handelsleben Babyloniens blicken, wie wir es nur je bei den Phöniziern vermuten können, und das in einer Zeit, wo wir von einem phönizischen Kaufmann noch gar nichts wissen.

Spricht so von geschichtlichen Erwägungen alles dafür und nichts da-

[1] LUCIAN, Pharsalia III 320 ff.

Phoenices primi, famae si creditur, ausi
mansuram rudibus vocem signare figuris.

[2] PLINIUS, Nat. Hist. ed. SILLIG VII 192 literas semper arbitror Assyriis fuisse, sed alii apud Aegyptios a Mercurio, ut Gellius, alii apud Syros repertas volunt. — TACITUS, Annalen XI, 14 Primi per figuras animalium Aegyptii sensus mentis effingebant .... et litterarum semet ipsos inventores perhibent; inde Phoenices, quia mari praepollebant, intulisse Graeciae gloriamque adeptos, tanquam repererint, quae acceperant.

gegen, dass Babylon die Heimat des Alphabets ist, so gewinnen natürlich die einzelnen direkten Hinweise darauf erhöhte Bedeutung. Die äusserliche Aehnlichkeit einiger Formen spielt dabei keine grosse Rolle[1], wohl aber andere sachliche Berührungspunkte. Das Altbabylonische hat für *ṣade* (צ) und *zajin* (ז) sowie für *chet* (ח) und für *hê* (ה) je nur *ein* Zeichen, auch im Buchstabenalphabet ist *ṣade* aus *zajin* und *chet* aus *hê* durch Hinzufügung eines Grundstrichs gebildet. Das Altbabylonische hat gar keine Zeichen für *'ajin*, *ṭêṭ* *ḳôph*, in der Buchstabenschrift ist für *'ajin* ein neues Zeichen geschaffen, der Kreis (◯); *ṭêṭ* ist hieraus durch Einzeichnung eines *tau* (+) in den Kreis, *ḳôph* durch Hinzufügung eines Strichs durch den Kreis gebildet.

Gehört die Buchstabenschrift nach Babylonien, so muss sie auch die Spuren des der ganzen babylonischen Kultur zugrunde liegenden Astralsystems zeigen, und umgekehrt bildet der Nachweis eines solchen Zusammenhangs die Probe auf die Richtigkeit der Ansetzung. Diese Folgerung haben gleichzeitig und unabhängig von einander die beiden Hauptvertreter des babylonischen (im weiteren Sinn) Ursprungs des Alphabets, FrHommel und HWinckler gezogen und nach dieser Seite hin ihre Forschungen gerichtet. Ihre Einzelergebnisse gehen noch auseinander, da ihre Ausgangspunkte ganz verschiedene sind: Hommel will das kanaanitische Alphabet von 18 Buchstaben (22 weniger *ṣ ch ṭ ḳ*, s. o.) erklären, Winckler legt als ursprünglicher ein solches von 12 Buchstaben zu grunde, wobei media, tenuis und emphatischer Laut jeweils nur e i n Zeichen haben (also d t ṭ; b p; g k ḳ; z s ṣ s; h ch) und *'ajin* fehlt. Weiter verlegt Winckler die jetzige Ordnung mit *'aleph* (Stier) an der Spitze in das Zeitalter der Stierrechnung, darnach ist *'aleph* = taurus im Tierkreis, dem Sterne Marduks. Hommel dagegen muss nach seiner ganzen Anschauung vom Mondkult der Westsemiten den Mond an die Spitze stellen: *'aleph* = taurus, Symbol des Frühjahrsanfangs und des Mondes; *bêt* = Haus = Mondstation, personifiziert als die Gemahlin des Mondgottes. Solche ‚Häuser' besitzen nach den babylonischen Darstellungen die Sternbilder und Sterne am Tierkreis. Im einzelnen kann hier darauf nicht weiter eingegangen werden, da hiezu die ganzen zugrunde liegenden astronomischen Vorstellungen in einem Umfang dargelegt werden müssten, der den Rahmen dieses Grundrisses weit überschreitet. Auch sind die Untersuchungen über diesen Gegenstand noch lange nicht abgeschlossen.

Im folgenden soll noch eine Darstellung der beiden Schemen mit kurzen Erläuterungen gegeben werden.

Nach Winckler hat das ursprüngliche Alphabet 12 Grundlaute, Konsonanten, welche den Tierkreis symbolisieren:

1. ' *aleph* ‚Stier' = taurus im Tierkreis.
2. b *bêt* (Haus) = gemini im Tierkreis.
3. g (k ḳ) *gimel* = *gamlu*, die Waffe Marduks, aber ursprünglich anders gedeutet.
4. d (t ṭ) *dalet*, nicht = *daltu* Türe, sondern nach dem griechischen δελτα als Schreibtafel zu erklären, Zeichen für Nebo, den Schreiber; ob dies ursprüngliche Deutung ist?

[1] Aus einer „Aehnlichkeit" der deutschen Schreibschrift mit dem phönizischen Alphabet könnte auch niemand die Ableitung der ersteren erschliessen.

5. h (ch ʿajin) *hê* = virgo (Aehre) im Tierkreis; „seine Gestalt ist genau die der Wiedergabe der Aehre = Jungfrau auf den Grenzsteinen“.
6. w *wâw*.
7. z (s ṣ ś) *zajin*.
8. j *jôd*.
9. l *lamed*.
10. m *mêm* ‚Wasser‘ = Wassermann (amphora) im Tierkreis.
11. n *nûn* ‚Fisch‘ = pisces im Tierkreis.
12. r *rêsch* (babylonische Aussprache für *râ's*) ‚Haupt‘ Führer = aries im Tierkreis.

Hommel gibt für die 22 Buchstaben seines Uralphabets folgende Erklärung:

1. *aleph* ‚Stier‘ = Mond } Einleitung.
2. *bêt* ‚Haus‘ = Gemahlin des Monds (s. o.) } Einleitung.
3. *gimel* Stern *gamlu* im Stierbild = Stierbild.
4. *dalet* ‚Türe‘, welche Mond und Planeten da durchschreiten, wo Milchstrasse und Ekliptik sich schneiden (s. Nr. 5).
5. *hê* ‚Himmel‘ = Milchstrasse (himmlische Hürde),
6. *wâw* = Zwillinge.
7. *zajin* ‚Zwillinge‘ = Krebs (kleine Zwillinge),
8. *jod* ‚Hand‘ ‚Arm‘ = Nebo } vgl. hiezu S. 186.
9. *kaph* ‚hohle Hand‘ = Venus-Istar } vgl. hiezu S. 186.
10. *lamed* = Widder.
11. *mîm* ‚Wasser‘ = Wassermann.
12. *nûn* ‚Fisch‘ = Fische.
13. *ṣamekh* ‚Himmel‘ = Milchstrasse.
14. *ʿajin* ‚Auge‘ = Sonne } vgl. hiezu S. 186.
15. *pî* ‚Mund‘ = Mars } vgl. hiezu S. 186.
16. *rêsch* ‚Kopf‘ = Saturn } vgl. hiezu S. 186.
17. *sin* = Regen.
18. *tau* ‚Kreuz‘ = Saturn, als Schlussmarke Symbol des letzten Planeten.

Durch diese Verbindung der Buchstaben mit dem Tierkreis empfängt auch der sogen. Atbasch seine Erklärung, d. h. die uralte Sitte, dass man für den richtigen Buchstaben einen andern einsetzte und zwar so, dass für den ersten Buchstaben (א) der letzte (ת), für den zweiten (ב) der vorletzte (ש) u. s. w. eintrat, z. B. ששך für בבל (Jer 25 26) לב קמי für כשדים (Jer 51 1). Das ist für den alten Orient nicht sinnlose Spielerei, sondern hat einen Grund am Sternenhimmel: „in der Atbaschreihenfolge entsprechen sich die Stellungen der Gestirne in ihrer Licht- und Finsternissbedeutung“.

2. Alter der Buchstabenschrift. Das Bedürfnis des täglichen Lebens in Handel und Verkehr hat die Buchstabenschrift an Stelle der schwerfälligen Keilschrift ins Leben gerufen. Wann das geschah, ist für uns vorderhand noch in Dunkel gehüllt. Aber es muss schon frühzeitig gewesen sein. Die älteste Inschrift in Nordsemitisch (Mesainschrift) datiert aus dem 9. Jahrhundert; die südarabischen Inschriften sind z. T. nicht jünger, eher älter. Die ganze lange Entwicklung, die zu dieser Differenzierung führte, liegt also hinter dieser Zeit. Die Buchstabenschrift hat also durch die Jahrhunderte neben der Keilschrift bestanden, welche die Schrift des Kultus und Rechts und des Staates blieb, eine Art „Demotisch“ neben dem „Hieratischen“, ähnlich wie dann in Palästina (s. u.) die Keilschrift neben der Buchstabenschrift im Rechtswesen geblieben ist, oder die althebräische Schrift z. B. als Schrift der Münzen neben der Quadratschrift.

Wichtiger für uns als die Frage nach der Ursprungszeit ist die andere, wann sie zu den Israeliten gekommen ist. Welche Schrift schrieb man im

alten Israel? Die Frage ist bisher überhaupt nicht aufgeworfen worden, weil man ihre Antwort für selbstverständlich ansah: die „hebräische“ Schrift. Erst WINCKLER[1]) hat, ohne damit viel Beifall zu finden, die These aufgestellt, dass die Keilschrift auch in Israel die Schrift der Religion und der Verwaltung bis auf Hiskia gewesen sei. Die Funde in Gezer haben dann nachträglich seine Vermutung glänzend bestätigt.



Abb. 83. Brief der Abdichiba aus Jerusalem.

Zunächst ist zweierlei klar: die Schrift Kanaans zur Zeit der Tell Amarna - Briefe war die Keilschrift (S. 49), und die Israeliten brachten keine eigene andere Schrift mit aus der Wüste ins Kulturland, sondern nahmen die dortige an. Das schliesst nicht aus, dass die Buchstabenschrift schon früher in Kanaan bekannt war. Sie war auch dort zuerst die vulgäre Schrift im Gegensatz zu der offiziellen, d. h. für alle offiziellen Schriftstücke, Verträge etc. verwendeten Keilschrift. Die ersten uns bekannten Denkmale in Buchstabenschrift sind die Königsinschriften des Mesa (s. S. 178) und die von Sendschirli (S. 180), dem 9. und 8. Jahrhundert angehörig. Darin sieht WINCKLER mit Recht ein Zeichen des zeitweilig nachlassenden assyrischen Einflusses in der Zeit nach 1000 v. Chr., in welcher die kanaanäischen Kleinstaaten sich überhaupt ziemlicher Unabhängigkeit erfreuen. Keinesfalls ist damit jedoch das Verschwinden der Keilschrift aus dem religiösen Gebrauch in den Tempeln und aus dem offiziellen Gebrauch bei Rechtsurkunden ohne weiteres bewiesen. In den Zeiten beginnender Abhängigkeit von Assyrien (also seit Jehu), ist auch die Keilschrift wieder da; wenn Jehu Tribut an Assyrien zahlt, so ist damit ein regelmässiger Verkehr beider Höfe gegeben, und dieser geschah natürlich in Keilschrift.

Die hienach in den ganzen geschichtlichen Verhältnissen gut begründete Vermutung, dass die Keilschrift die offizielle Schrift, d. h. namentlich die

[1] Der Gebrauch der Keilschrift bei den Juden: Altoriental. Forschungen III (1902), 165—174.

Schrift des Gerichts, geblieben, ist nunmehr durch den Fund zweier Keilschriftverträge in Gezer als Tatsache erwiesen. Beide sind datiert und zwar nach dem assyrischen Eponymen (*limmu*)! Sie stammen aus den Jahren 649 und 647. Beide sind in Keilschrift, der eine nach altbabylonischer Form, und betreffen Landkauf. Das beweist, dass die Sitte solcher Verträge aus alter Zeit stammt, und eben damit auch, dass seit alter Zeit der Gebrauch der Keilschrift hiefür üblich war[1]). Dann aber war die Keilschrift überhaupt die Schrift des Rechts und Gerichts, nicht etwa bloss die des internationalen Verkehrs der Höfe. Wie die Könige (sogar die kleinen Stadtfürsten der Tell Amarna-Zeit) ihren Sekretär (S. 50) hatten, der ihnen die Korrespondenz in dieser fremden Sprache und Schrift führen konnte, so gab es auch an den Gerichten solche „gelehrte“ Schreiber, Notare, welche dieser Schrift und Sprache kundig waren. Die Schrift des Rechtslebens ist



Abb. 84. Vertrag in Keilschrift aus Gezer. Aus PEF Quart. Statements.

aber die „heilige“ Schrift, denn das Recht ist ein Stück der Religion, in Israel so gut wie anderswo im Altertum (s. § 51). Sie ist die „Gottesschrift“ (Exod 31 18 32 16). Sie ist eben damit auch die Schrift der „Gelehrten“. Die Lehre und Wissenschaft hat auch in Israel ihre berufsmässige Pflege und Fortbildung an den Heiligtümern durch die Priester gefunden. Auf babylonischen Keilschrifttafeln war sie zuerst nach Kanaan gekommen, aus solchen wurde sie erlernt und ebenso weitergegeben; man vergleiche, wie

[1] Vgl. PEF 1904, 229 ff.: 1905, 206 ff. Man kann dieser Folgerung nur entgehen durch die Annahme einer assyrischen Garnison oder Kolonie in Gezer. Aber wenn der Ort nicht assyrisch war und nicht assyrisches Recht hatte, vollzog sich ein Landkauf trotz assyrischer Militärkolonie doch wohl — wie immer und überall — nach einheimischer jüdischer Sitte und Recht.

z. B. der Adapa- und der Erischkigalmythus mit den diplomatischen Aktenstücken, der Tell Amarnabriefen, nach Aegypten gekommen sind. Und wenn, wie sehr wahrscheinlich (s. § 51), Hammurabis Gesetze in Kanaan Geltung hatten, so waren sie auch dort in Keilschrift geschrieben.

Demgegenüber war auch in Israel wie in Babylonien (S. 175) die Buchstabenschrift in alter Zeit die „Vulgärschrift", die vorab dem Bedürfnisse des Handelsverkehrs diente. Sie war zugleich die nationale Schrift, im Gegensatz zur Keilschrift, weil sie den Gebrauch der eigene Sprache gestattete. So ist leicht verständlich, dass in Zeiten politischer Unabhängigkeit ihr Gebrauch sich ausbreitete (s. o.) und dass sich die nationale Literatur ihrer bediente. Auch der Jahwekult mit seinem immer mehr sich verschärfenden Gegensatz zu den babylonischen Anschauungen musste sie im Gegensatz zur Keilschrift fördern. Dem Propheten Jesaja wird ausdrücklich geboten, in „Menschenschrift", d. h. Vulgärschrift, zu schreiben (Jes 8 1). Josias Reform, die zugleich ein Sichlossagen von Assyrien bedeutet, mag zugleich auch das Ende der Keilschrift und die Anerkennung der „nationalen" Buchstabenschrift als der staatlichen gebracht haben. Dass Jeremia seinen Kaufvertrag noch mit Keilschrift schrieb, ist doch wohl kaum anzunehmen (Jer 32 10).



Abb. 85. Die Mesainschrift.

3. Die früheste uns zugängliche Form der nordsemitischen Schrift gehört dem kanaanäischen Zweig derselben an. Sie findet sich auf der Inschrift des moabitischen Königs Mesa (Abb. 85), des Zeitgenossen von Ahab und Joram (II Reg 3, erste Hälfte des 9. Jahrhunderts).

Die Inschrift wurde von dem deutschen Pastor KLEIN im Jahre 1868 in den Ruinen von *Dîbân* gefunden. Leider zersprengten die argwöhnisch gemachten Beduinen den Stein. Die Bruchstücke stehen im Louvre. Ein vor Zerstörung des Steins genommener Abklatsch ermöglicht die Inschrift bis auf kleine Lücken zu lesen. – Die Form der Buchstaben auf dem Mesastein wechselt sehr; es ist daher nicht immer möglich, einen Archetypus anzugeben. Auf die Herstellung der Inschrift lässt diese Tatsache einen interessanten Schluss ziehen: es waren offenbar zwei Leute damit beschäftigt;

erst malte ein Schreiber die Buchstaben, so wie er sie zu schreiben pflegte, ohne viel Rücksicht auf den Steinhauer zu nehmen; dann wurden sie vom Steinmetz, der des Schreibens kaum kundig war, eingehauen.

הקר|ובר . אן . בקרב . הקר . בקרחה . ואמר . לכל . העם . עשו . ל
כם . אש . בר . בביתה | ואנך . כרתי . המכרתת . לקרחה . באסר

Abb. 86. Zeile 24 und 25 der Mesa-Inschrift.

Der Buchstabenform nach gehört entschieden in gleich frühe Zeit eine phönizische Inschrift aus Cypern auf einer Bronzeschale. Leider ist sie sehr kurz und nur in Bruchstücken erhalten (Abb. 87; vgl. CIS pars I tom. 1 No. 5).

מלך צדנם אז יתן׳ לבעל לבנן אדנין בראשת נחשת
regis Sidonorum .... dedit Baali-Libano, domino suo, ... aeris ....

Abb. 87. Fragment einer altphönizischen Inschrift aus Cypern.

Auf diesen beiden Inschriften aus dem östlichen und westlichen Grenzgebiet der nordsemitischen Schrift zeigen die Formen eine ganz merkwürdige Uebereinstimmung namentlich da, wo die spätere hebräische und phönizische Schrift Veränderungen aufweist, vgl. besonders die Buchstaben ח ל ד im Unterschied von den Formen in Spalte 2 der Tabelle (Abb. 92).

Ganz den gleichen Typus zeigt die älteste erhaltene Schrift aus israelitischem Gebiet, das neugefundene Siegel des Schema' aus der Zeit Jerobeams II (Abb. 88), nur dass das ל unten nicht abgerundet, sondern spitz ist. Diese Form hat auch das wenig jüngere Siegel des Schebanjô 'ebed 'Uzzijô [1] (Abb 89) und des Abijô 'ebed 'Uzzijô [1] (Abb. 90). Dies war für den Graveur die bequemere Form, obwohl sich auch die andere findet (Abb. 91). Diese letztgenannten Siegel zeigen dann vor allem auch eine bleibende Aenderung beim ד, das seinen rechten Seitenstrich nach unten verlängert. Das sind aber sehr unbedeutende Veränderungen. Im ganzen, kann man sagen, hat sich der Schrifttypus des Mesasteins in der israelitischen Schrift gleichbleibend erhalten.



Abb. 88. Siegel des Schema' (aus Megiddo). Aus ZDPV.

Das einzige grössere Denkmal dieser israelitischen Schrift ist die Siloainschrift (Abb. 93).

Die Siloainschrift wurde 1880 durch badende Knaben nahe dem südlichen Ausfluss des Siloakanals aufgefunden und ist jetzt in Konstantinopel. Ist die gewöhnliche

[1] Die Endung dieser Namen *jô*, die bei den Siegeln häufig ist, entspricht der volleren offiziellen Form jâhû im A. T., z. B. Schebanjâhû (II Reg 15 31 u. o.); sie ist entweder *jâû* oder kontrahiert *jô* zu lesen.

Vermutung über die Herstellung dieses Kanals (S. 33) richtig, so gehört die Inschrift der Zeit des Königs Hiskia (Ende des 8. Jahrhunderts) an.

Die nahe Verwandtschaft mit dem Mesastein zeigt sich besonders deutlich bei den Formen des ח ק ל כ י ג (das Kreuz noch erhalten), welche alle verglichen mit den phönizischen (s. u.) auf seiten des Mesasteins zu stehen kommen. Die Form des ח mit drei Querstrichen ist ursprünglicher gegenüber der des Mesasteins. Mit dem Phönizischen hat die Schrift namentlich

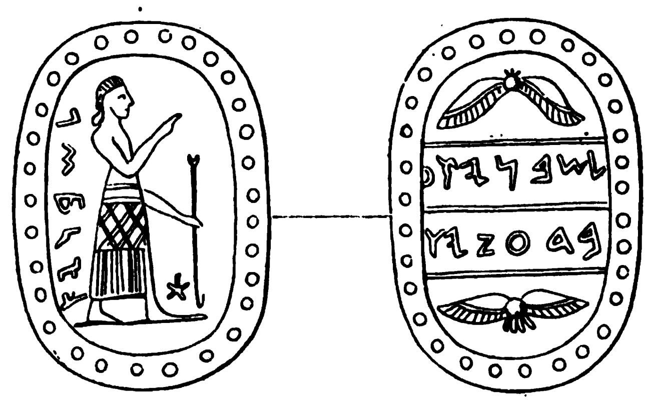


Abb. 89. Siegel: לשבנין עבד עזיו.

das mit Unterstrich versehene ד gemein, während sie von beiden Schriftarten bemerkenswerte Abweichungen bei נ מ ו aufweist; auch hier übrigens ist die Verwandtschaft mit der Mesaschrift enger als die mit der phönizischen. Besonders charakteristisch ist der schöne Schwung der Unterstriche der Buchstaben nach links, vgl. z. B. die נ מ כ u. a.

Bis zur Trennung der Samaritaner und Juden war diese althebräische Schrift im allgemeinen Gebrauch; denn die samaritanische Schrift ist eine



Abb. 90. Siegel: לאביו עבד עזיו



Abb. 91. Siegel: לעבדיהו עבד המלך

Abart von ihr. Dann wurde sie allmählich von der aramäischen Schrift verdrängt (s. u.), hielt sich jedoch stets im Gebrauch bei Siegeln und Münzen (s. S. 202 f. und 104 ff., § 44).

Etwas stärker hat sich diese Schrift auf ausserisraelitischem Boden, im phönizischen Sprachgebiet, verändert. Die älteste phönizische Inschrift (abgesehen von der Abb. 87 wiedergegebenen) stammt aus Nordsyrien, aus der Nähe von Sendschirli (wohl Ende des 8. Jahrh., s. Winckler, Altorient. Forschungen I 305 ff.). Sie steht dem Mesastein wesentlich näher, als die im Alter folgenden des Eschmunazarsarkophags u. a. aus dem 4. bis 2. Jahrhundert. Die Formen der letzteren (vgl. Abb. 94 und Spalte 2 der

Alphabete älterer semitischer Schriftarten.

Inschr. v. Dibon. Anf. 9. Jh. v. Chr. (s. § 2,2. § 5,1)	phönic. Münzen u. Inschr.	neupunisch	althebr. Münzen u. Gemmen	samaritan.	aramäisch-ägyptisch (5.—1. Jh. v. Chr.)	palmyrenisch (1. Jh. v. Chr.—4. Jh. n. Chr.)	hebr. Inschr. (um Chr. Geb.)	Quadratschrift	Raschi
								א	א
								ב	ב
								ג	ג
								ד	ד
								ה	ה
								ו	ו
								ז	ז
								ח	ח
								ט	ט
								י	י
								כ ך	כ ך
								ל	ל
								מ ם	מ ם
								נ ן	נ ן
								ס	ס
								ע	ע
								פ ף	פ ף
								צ ץ	צ ץ
								ק	ק
								ר	ר
								ש שׂ	ש
								ת	ת

Abb. 92.

Schrifttafel) weichen ganz merklich von denen des Mesasteins und der alten Inschrift aus Cypern ab, vgl. besonders die Buchstaben כ ס ק ח. Die Schrift ist namentlich viel mehr abgerundet, die Formen sind eleganter und regelmässiger, die Buchstaben neigen sich etwas nach rechts (rückwärts): die Monumentalschrift nähert sich der Kursivschrift.

Abb. 93. Die Siloainschrift.

Umschrift.

הנקבה . וזה . היה . דבר . הנקבה . בעוד
הגרזן . אש . אל . רעו . ובעוד . שלש . אמת . להכ   קל . אש . ק
רא . אל . רעו . כי . הית . זדה . בצר . מימן   ובים . ה
נקבה . הכו . החצבם . אש . לקרת . רעו . גרזן . על . גרזן . וילכו
המים . מן . המוצא . אל . הברכה . במאתים . ואלף . אמה . ומ[א]
ת . אמה . היה . גבה . הצר . על . ראש . החצב[ם]

Uebersetzung.

Die Durchbohrung. Und dies war der Hergang der Durchbohrung ....
die Hacken eines jeden gegen die des andern; und als sie noch drei Ellen .....
rief einer dem andern, denn es war ein Spalt (?) im Felsen zur rechten Hand. Und am Tage
der Durchbohrung hieben die Aushauenden einer gegen den andern Hacke auf Hacke;
und es ergoss sich
das Wasser von dem Ausgangspunkt in den Teich 1200 Ellen weit und 100
Ellen war die Höhe des Felsen über den Aushauenden.

Der andere Zweig der nordsemitischen Schrift ist das Aramäische. Mit der aramäischen Sprache hat sich auch die Schrift verbreitet: aus dem 9. und 8. Jahrhundert haben wir aramäische Inschriften aus Kleinasien und Assyrien, aus dem 6. und 5. Jahrhundert aus Arabien und Aegypten.

Die ältesten aramäischen Inschriften sind die des Panammu und des Bair Rekab aus Sindschirli (8. Jahrh.); die Buchstaben sind hier erhaben gemeisselt. Ferner haben wir aus dem 8. und 7. Jahrh. kleinere Inschriften auf assyrischen Gewichten (CIS pars II tom. I No. 1—14), doppelsprachige Tontafeln mit Aramäisch und Keilschrift (ibid. No. 15 ff.), aramäische Siegel u. a. (ibid. No. 73 ff.). In das 6. Jahrh. gehört die Stele von Teima in Arabien (CIS l. c. No. 113). Die älteste Form dieser Schrift gleicht dem altkanaanitischen Alphabet fast vollständig. Im 6. Jahrhundert unterscheidet

sie sich jedoch bereits deutlich hievon, vor allem darin, dass die in jenen Alphabeten geschlossenen Buchstaben ב ד ר sogar ע nach oben geöffnet werden (vgl. Spalte 6 der Schrifttafel). Ausgangs des 5. Jahrhunderts verschwinden die archaistischen Reste vollends ganz, und die aramäische Schrift ist in ihrer Eigenart so ziemlich fertig. Vom 4.—1. vorchristlichen Jahrhundert geht sie dann ganz allmählich in die von den Rabbinen *ketobh merubbâ'* genannte Quadratschrift über.

Ihre weitere Entwicklung zum palmyrenischen und nabatäischen Schrifttypus haben wir hier nicht mehr zu beschreiben.

Diese Quadratschrift ist nach der jüdischen Ueberlieferung von Ezra aus dem Exil mitgebracht und bei den Juden eingeführt worden. Daran ist richtig, dass nach dem Exil aramäische Sprache und Schrift die offiziellen waren (wie früher babylonisch und Keilschrift). Auch im Privatleben und Handelsverkehr drang die handlichere, bequemere Schrift naturgemäss immer mehr ein, und die althebräische wurde zur „heiligen" Schrift, in der z. B. ca. 400 der von den Samaritanern übernommene Pentateuch geschrieben war; vgl. auch die Verwendung auf Siegeln und Münzen (s. o. S. 180).



Abb. 94. Denksäule von Lilybäum auf Sicilien. Umschrift:

לארן לבעל חמן אש נדר חנא בן
ארנבעל בן גרעשתרת בן ארנבעל
כשמע קלא יברכא

Die älteste jüdische Inschrift mit aramäischen Schriftzügen aber noch einem althebräischen Buchstaben ist die von *'Arâk el-Emîr* (im Ostjordanland) vielleicht aus dem Jahr 176, die leider nur 5 Buchstaben enthält (Chwolson CJH nr. 1). Erst die Inschrift des sog. Jakobusgrabs im Kidrontal aus dem 1. Jahrhundert v. Chr. ist rein aramäisch geschrieben. Wann die Umschrift der heiligen Schriften in aramäische Schrift geschah (s. o.), ist uns nicht genau bekannt; sie fiel jedenfalls vor Christi Zeit, denn die Erwähnung des ἰῶτα als des kleinsten Buchstaben in Matth 5 18 setzt die Quadratschrift mit kleinem *j* voraus.

4. Die Schreibekunst war in Kanaan alt; jeder kleine Stadtkönig hatte seinen Schreiber, der in Keilschrift zu schreiben verstand, wie die Tell Amarnabriefe zeigen (s. S. 49 f.). Und wenn Keilschrift zu lesen und zu schreiben Sache der „Studierten" war, so kam für den Kaufmann bald die Buchstabenschrift. Der Erzähler von Jdc 8 14 setzt voraus, dass ein beliebiger Bürger von Sukkot eine Liste von Namen aufschreiben kann. In Israel bleibt dann dasselbe Verhältnis, doch gilt hier die für die kanaanitische

Sprache passende Buchstabenschrift als die nationale (s. S. 178). Staatsschreiber und Beamte, die Priesterschaft der Heiligtümer verstehen beide Schriften. Zu einem Königtum mit geordneter Regierung gehören auch in alter Zeit schon „Akten“: Gesetzsammlung, Korrespondenz mit den Statthaltern, Chronik der wichtigen Ereignisse, schriftliche Rechnungsführung, Steuerlisten und noch viel mehr dergleichen; die Wissenschaft, die „Lehre“, die Mythen, die kultischen Bräuche, das alles wurde schriftlich von einer Generation der andern überliefert. Bei Rechts- und Handelsgeschäften werden schriftliche Urkunden in Keilschrift aufgesetzt: Kaufbriefe und Scheidungsurkunden sind alt (Jer 32 10 Dt 24 1); Anklageschriften werden erst später erwähnt (Hi 13 26 31 35). Die Kenntnis des Schreibens und Lesens wird aber überhaupt bei den Vornehmen und Gebildeten vorausgesetzt (II Sam 11 14 I Reg 21 8 II Reg 5 5 10 1 Jer 29 1 u. a.); dabei handelt es sich um die Buchstabenschrift. Ja mehr noch: die ältesten Schriftdenkmale der hebräischen Literatur reichen jedenfalls in die Mitte des 9. Jahrhunderts zurück. Das weist darauf hin, dass die Kenntnis des Lesens allgemeiner geworden war. So bedienen sich von Amos an die Propheten der Schrift, um ihren Ideen die weiteste Verbreitung im Volk zu sichern. Ein Elias und Elisa konnten das noch nicht; inzwischen haben sich die Zeiten in diesem Stück geändert (vgl. auch Jdc 8 14 Jes 10 19.), Rechtssatzungen wurden jetzt ebenfalls in kanaanäischer Schrift niedergeschrieben. Die grosse Masse des Volkes blieb natürlich auch jetzt noch des Lesens und Schreibens unkundig (Jes 10 1 29 12), sie bediente sich im Bedarfsfall der Hilfe der gewandten berufsmässigen Schreiber, die um ein billiges Geld in alter Zeit wie noch heute ihre Dienste in den Basaren jedermann zur Verfügung stellten (vgl. Josephus Ant. XVI 318; Ps 45 2).

6. Schreibwerkzeuge. Man schrieb zunächst auf Tontafeln (*lûach* Jer 17 1 *gillâjôn* Jes 8 1); das war das Material für die Keilschrift, und so hatte man es aus Babylonien überkommen. Eine Abbildung von solchen Tontafeln s. S. 177; neben diesen einfachen Tafeln gab es auch doppelte, d. h. Tafeln, welche, nachdem sie beschrieben waren, in ein „Couvert“, eine Tonhülle gesteckt wurden (Abb. 95). Auf einer solchen Doppeltafel dürfte Jeremia seinen Kaufbrief geschrieben haben (Jer 32 10 ff.)[1]. Die Tontafel blieb auch bei der Buchstabenschrift noch lange im Gebrauch (Jes 8 1 Jer 32 10 ff.). War sie beschrieben, so hiess sie *Sêfer* „Brief“. Die Buchstaben ritzte man mit einem metallenen Griffel in den Ton ein (*'êṭ barzel* „Eisengriffel“ Jer 17 1 Hiob 19 24; oder *chereṭ* Jes 8 1; vgl. Ex 32 4); die Unterschrift wurde durch den Siegelabdruck ersetzt (s. S. 81).

Abgesehen von solchen Urkunden wurde es jedoch Regel, auf ein Material

[1] Der Kaufvertrag wird nur einmal geschrieben; da er einem Dritten zur Aufbewahrung übergeben wird, wäre ein Doppelexemplar völlig überflüssig. Er besteht aus einem „verschlossenen“ und einem „offenen“ Stück, d. h. aus der inneren verschlossenen Tafel und der äusseren Hülle. Vgl. WINCKLER, Altorient. Forschungen III 171.

zu schreiben, das man zusammenrollen, mit dem Messer zerschneiden und verbrennen konnte (Jer 36 2 ff. 23 ff.). Das wird Papyrus gewesen sein, der aus Aegypten schon frühe Eingang gefunden haben konnte; in Palästina selbst, am Hûlesee und sonst, war die Papyrusstaude nicht selten. Die LXX reden in den angeführten Stellen (griech. Text Jer 43 1 ff.) von χαρτίον und χάρτης, denken also an eine Papyrusrolle. Möglich ist aber auch, dass man daneben auf geglättete Schaf- und Ziegenhäute schrieb. Herodot (V 58) berichtet dies von den alten Ioniern. Ktesias (bei Diodor II 32) von den Persern. Noch aus späterer Zeit (285 v. Chr.) erzählt Josephus (Ant. XII 89 f.) von einer in Goldbuchstaben auf Tierhaut geschriebenen prächtigen Gesetzesrolle, welche von Jerusalem dem Ptolomäus Philadelphus übersandt wurde. — Auf diese Stoffe schrieb man mit Tinte (*dejô* Jer 36 18) und mittelst eines Rohrs, weshalb LXX den Schreibergriffel (s. o.) mit κάλαμος wiedergeben. Mit dem Schreibermesser (*ta'ar hassôpherim* Jer 36 23) schnitt man die Rohrspitzen zu. Das ganze Schreibzeug (*ḳeset hassôpherim* Ez 9 2 u. a.) trug der Schreiber im Gürtel bei sich, wie noch jetzt im Orient (Ez 9 2).



Abb. 95. Altbabylonische Tontafel mit aufgebrochener Hülle. Nach einem Original im Besitz von A. JEREMIAS.

Die Bücher hatten, wie erwähnt, R o l l e n f o r m. Die beiden Enden der Rolle (*megillâ* Ez 2 9 u. a.) waren um Stäbe aufgewickelt. Die Rollen waren nicht der Quere nach fortlaufend beschrieben, sondern der Länge nach in einzelne Seiten geteilt. Man las so, dass man den Anfang der Rolle rechts, das Ende links hatte; wenn eine Seite gelesen war, wickelte man von der Rolle links eine neue Seits ab und die gelesene Seite auf der Rolle rechts auf.

§ 38. Die Heilkunde.

WEBSTEIN. Die Medizin im A. T., Stuttgart 1901. — JBENZINGER, Art. Krankheiten und Heilkunde der Israeliten in Herzog-Hauck, Realencyklopädie[3] XI, 64 ff. — FvOEFELE. Materialien zur Bearbeitung babylonischer Medizin I, Mitt. der Vorderas. Ges. 1902. 6; — DERS., Keilschriftmedizin in Parallelen[2] (= Der alte Orient IV 2), Leipzig 1904. — FRKÜCHLER, Beiträge zur Kenntnis der assyrisch-babylonischen Medizin. Leipzig 1904.

1. In der Medizin zeigt sich so recht deutlich der internationale Charakter der „Wissenschaft" des alten Orient. Nicht nur die Völker dieses Kreises, auch die Griechen und Römer haben sich der Weisheit der Babylonier gebeugt, ja bis ins späte Mittelalter hat die b a b y l o n i s c h e L e h r e in der Medizin ihre Herrschaft ausgeübt.

An den verschiedensten Punkten sehen wir die Verbindungslinien mit

dem ganzen System der Weltanschauung gezogen. Zunächst ist der Mensch selber ein Mikrokosmus, der in seinem ganzen Organismus das Weltall wiederspiegelt. Sein Körper gliedert sich wie das Himmelsganze. Er besteht aus dreierlei Stoffen: festen, flüssigen und luftförmigen. Die einzelnen Körperteile sind noch auf mittelalterlichen Aderlasstafeln unter die zwölf Tierkreisbilder verteilt. Und den Griechen war bekannt, dass den einzelnen Planeten bestimmte Körperteile zugehörten (vgl. S. 175).

Das entsprechende Gegenstück dazu war die Anschauung, dass die Stellung der Gestirne einen wichtigen Einfluss auf das Befinden des Kranken ausübt. Die Erfahrung betreffend den Einfluss von Witterung, Jahreszeit, Tageszeit lieferte den Beweis für die Richtigkeit dieser Theorie, wenn es eines solchen überhaupt bedurfte. In der Lehre von den Krisen der Krankheiten an bestimmten Tagen hat sich bis heute ein Rest von der Lehre erhalten, dass am 7. 14. 21. 28. und 49. Tage der Arzt seine Hand nicht an den Kranken bringen darf, und von der Anschauung, dass die Siebenzahl von Bedeutung für den Krankheitsverlauf ist.

Dass gewissen Pflanzen, Metallen, Steinen wirksame Heilkraft gegen bestimmte Krankheiten innewohnt, verdanken sie den geheimnisvollen Kräften der Gottheit, deren Wirken sie vergegenwärtigen. Mercur, Aquila etc. sind heute noch Namen von Arzneistoffen.

Endlich werden die Krankheiten selbst — was allerdings meist nicht aus dem System stammt — als Wirkungen von Göttern oder Dämonen erkannt. Die Unterwelt ist der Ort aller Seuchen und Plagen, von Nergal, dem Höllengott, kommt der Aussatz, die „Pest“ ist ein Bote der Unterweltsgöttin, Nergals Gefolge und Helfershelfer sind die Dämonen „Blitz“, „Fieber“, „Gluthitze“ u. s. w. Sie nehmen Wohnung im Menschen in Form von allerhand Krankheit.

So stehen für die Heilung nebeneinander Arzt und Beschwörer. Der Arzt schreibt seine Rezepte nach allen Regeln seiner Kunst und macht seine Operationen. Er bekommt dafür nach dem Tarif des Hammurabigesetzes guten Lohn (cod. Hamm. § 215 ff.). Der Beschwörer löst den Bann, in den der Dämon den Kranken geschlagen und verjagt den Dämon durch seine Zeremonien, die ihm die Hilfe der grossen Götter verschaffen.

2. Im A. T. tritt uns zunächst deutlich entgegen, dass die Israeliten diese religiöse Betrachtung der Krankheiten teilen, nur dass sie natürlich im Jahwismus sich in anderer Weise ausdrückt. Es sind böse Geister, die bei Geisteskranken vom Kranken Besitz ergriffen haben, die einen Saul plagen (I Sam 16 14 ff.) und die „Verrückten“ umtreiben, aber sie kommen von Jahwe her. Noch zu Jesu Zeit sind für die Volksanschauung die Geisteskranken, Epileptischen, Hysterischen etc. „Dämonische“, δαιμονιζόμενοι (Matth. 4 24 u. o.). Bei einer andern Gruppe von Krankheiten ist diese Betrachtungsweise noch daran erkenntlich, dass die Krankheiten als kultisch verunreinigend gelten. Das weist, wie andern Orts zu zeigen ist (§ 81), stets auf Zusammenhang mit einem dem Jahwismus fremden Kult. Hieher gehört der Aussatz (S. 81)

die schrecklichste aller Krankheiten, die vom Satan kommt (Hiob 2 7). Ferner alle Geschlechtskrankheiten, von denen natürlich dasselbe gilt, wie vom ganzen Geschlechtsleben (S. 81). Im übrigen aber wird einfach Jahwe an Stelle der Dämonen eingesetzt: sein Würgengel zieht aus in der Pest, die Menschen zu schlagen (2 Sam 24 16). Sein Zorn tötet den Usa (2 Sam 6 7) und wirkt überhaupt alle Krankheiten, nicht nur in dem Sinn, wie der moderne Fromme sie als Heimsuchungen Gottes ansieht, sondern so, dass in Gott allein die wirkende Ursache liegt, neben welcher man nicht nach weiteren natürlichen Ursachen suchen kann.

3. Die Volksanschauung ist bei den Geistern geblieben und sucht deshalb die Heilung durch Zauberei. Amulette aller Art sind in Israel so gut wie anderswo getragen worden (s. S. 82); sie schützen vor Krankheit so gut wie vor anderem Schaden. Und wenn die Propheten immer wieder zu klagen haben, dass das Volk Zauberei treibt, wenn das Gesetz immer wieder die Zauberei unter allen möglichen Formen verbietet, ja die Hexen töten heisst (Ex 22 17 Dt 18 10 f.), so handelt es sich dabei gar nicht bloss um Wahrsagekunst in Betreff der Zukunft, sondern vor allem um Beschwörung und Bannung der Geister, welche Krankeit und Schaden bringen können oder schon gebracht haben. Noch Josephus weiss davon zu erzählen, dass das Volk zu allerhand abergläubischen Mitteln, Amuletten, Beschwörungen etc. seine Zuflucht nimmt (Ant. VIII 2 5). Hieher gehört auch die Anwendung von Mitteln mit besonderer magischer Heilkraft, z. B. des Speichels (vgl. Marc 7 33 Joh 9 6 ff.; schon ein alter Marduk-Hymnus redet vom „Speichel des Lebens"), und des Oeles (Mc 6 13 Jac 5 13), das bei den magischen Krankenheilungen der Babylonier eine grosse Rolle spielt. Der fromme Jahwediener sucht alle Hilfe auch in Krankheitsfällen bei Jahwe und erwartet dorther Heilung; denn „ich Jahwe, bin dein Arzt" (Ex 15 26).

4. Deshalb gab es aber doch auch einen Stand der Aerzte (*rophê*) in Israel. Die Bestimmung des Bundesbuchs (Ex 21 19), dass bei Körperverletzungen der Täter „für die Heilung (des Verletzten) Sorge tragen" soll, ist Wiedergabe der deutlicheren Bestimmung des altbabylonischen Rechts, dass er „den Arzt bezahlen" muss (cod. Hammur. § 206); es ist also die Behandlung durch einen sachverständigen Arzt gemeint und das Vorhandensein solcher überall vorausgesetzt (vgl. auch Jes 8 22 II Chr 16 12). Es liegt in der Natur der Sache, dass sich seine Tätigkeit in erster Linie auf chirurgische Fälle und dgl. erstreckte. Wunden im Streit und Verletzungen aller Art waren Menschenwerk, nicht Hexenspuk. Der Dämonen Gebiet waren die inneren Krankheiten, hier hatte darum eher der Beschwörer sein Arbeitsfeld. Leider erfahren wir gar nichts über das Verhältnis von Arzt und Priester. Dass die Priester „medizinische" Kenntnisse hatten, ist selbstverständlich und braucht nicht erst aus dem Gesetz (Lev 13) erschlossen zu werden, das dem Priester die Entscheidung darüber zuschreibt, ob eine Krankheit Aussatz ist oder nicht. Eher kann man daraus folgern, dass ursprünglich bei den Israeliten Priester und Arzt ein und dasselbe war. Und das aus demselben

Grunde, aus dem ein Jesaja einmal einen ärztlichen Rat geben kann (II Reg 20 7 ff.): nicht weil er ein Prophet war, sondern weil er zu den „Studierten", den in das Wissen eingeweihten Leuten gehörte. In hellenistischer Zeit wurde der Arzt sehr hochgestellt (Sir 38 1 ff.). Im Tempel war damals nach dem Talmud (Schekalim V 1. 2) ein eigener Arzt für Unterleibskrankheiten, denen die Priester, weil barfuss gehend und zu häufigen kalten Waschungen verpflichtet, besonders ausgesetzt waren. Ebenso sollte (nach Sanhedrin 17 b) jede Ortsgemeinde einen Arzt und einen Chirurgen haben.

5. Der Heilkunde des alten Orients liegt, wie die hieroglyphischen und keilschriftlichen Nachrichten zeigen, ein System zu Grunde, das die Krankheiten auf Störungen des Gleichgewichtsverhältnisses der drei Grundstoffe des Körpers (fest, flüssig, gasförmig, s. o.) zurückführt und durch den Ausgleich dieser Störungen mittelst der Arzneimittel (Pflanzensäfte) die Heilung herbeiführen will. Es sind natürlich in letzter Linie praktische Erfahrungen von der Wirkungskraft gewisser Pflanzen, welche nachher in ein System gezwängt wurden. Dass wir hierüber aus dem A. T. gar nichts entnehmen können, dass wir auch in den seltenen Fällen, wo von einer Krankheit die Rede ist, aus der Beschreibung der Erscheinungen meist nicht einmal die Krankheit bestimmen können, darf uns bei der Natur dieser Schriften nicht wunder nehmen, gestattet aber kein argumentum e silentio. Nur in einem Fall im N. T. (Luc 10 34) erkennen wir in der Wundbehandlung mit Oel und Wein die Grundlagen des uralten, bei den Römern „emplastrum barbarum" genannten Rezeptes (in Altbabylonien Sesamöl und *schikaru*). — Die anatomischen Kenntnisse bestanden in dem, was man an Tierkörpern beim Schlachten und Zerlegen erkennen konnte und ohne weiteres auf den Menschen übertrug. Erst der Talmud gestattete den Juden, sich im Interesse der medizinischen Wissenschaft an einer Leiche zu verunreinigen.

Kap. VI.

Mass- und Münzwesen.

§ 39. Längen- und Flächenmasse.

BRANDIS, Das Münz-, Mass- und Gewichtswesen in Vorderasien bis auf Alexander den Grossen, Berlin 1866. — HULTSCH, Griechische und römische Metrologie, 2. Aufl. Berlin 1882. — CFLEHMANN, Altbabylonisches Mass und Gewicht, und andere Aufsätze: Verhandlungen der Berliner anthropol. Gesellschaft 1889, 245—328, 630—648; 1891, 515 ff.; 1893, 25 ff.; 216 ff.; 420 ff. u. a. — NISSEN, Griechische und römische Metrologie: Handb. der klass. Altertumswissenschaft I² 833—890. — MADDEN, Coins of the Jews, London 1881. — SCHÜRER, GJV I² 635—645. — AERMANN, Kurze Uebersicht der Münzgeschichte Palästinas: ZDPV 1879 (II) S. 75—80. — Vgl. auch die Literatur zu § 34 und 36.

Der babylonische Ursprung der Grundlagen aller vorderasiatischen Mass- und Münzsysteme kann bei den den S. 43 ff. 49 ff. geschilderten Zusammenhängen des alten Orients nicht zweifelhaft sein, umso weniger, als uns überall das Zahlensystem begegnet, das wir oben (S. 163 ff.) als babylonisch kennen lernten. Das schloss Modifikationen im einzelnen nicht aus, wie sich solche auch bei den israelitischen Massen zeigen werden. Natür-

lich hatte Kanaan mit seiner entwickelten Kultur und den weitverzweigten Handelsbeziehungen zu Babylonien, Aegypten, Arabien etc. schon lange sein festes Mass- und Geldsystem, und die Israeliten konnten nichts anderes tun. als dieses annehmen.

1. Das System der Längenmasse. Durch ihre Bezeichnung als Finger, Hand, Spanne, Fuss, Elle geben sich die Masse als vom menschlichen Körper hergenommen. Das ist nur scheinbar ein Widerspruch zu der Grundlehre, dass alles vom Himmel abzuleiten ist. Denn der Mensch ist nichts anderes, als der Mikrokosmus, der dem Makrokosmus genau entspricht (vgl. S. 186): und dass diese Masse dann so gut in das ganze vom Himmel genommene Zahlensystem passen, zeigt eben nur auch in diesem Punkt die vollkommene Harmonie, die im All herrscht.

Der Aufbau des Masssystems auf der zu Grunde liegenden Einheit des Fingers geschieht in zwei Verhältnissen:

a) der Tageseinteilung entsprechend werden die 24 Finger (Stunden) zur Elle (Ganztag) zusammengefasst (vgl. S. 166). Die Elle hat 2 Spannen zu 3 Handbreiten zu 4 Fingern. Diese Teilung tritt uns am schönsten ausgebildet in Aegypten, aber auch sonst im vorderen Orient entgegen; aus Babylonien haben wir Spuren einer ähnlichen Einteilung. In Aegypten kommt dazu die Rute von 4 Ellen.

b) der Jahreseinteilung entsprechend sind 60 Finger (Tage) = 1 Elle (Doppelmonat). und 6 Ellen = 1 Rute (Jahr), so auf der Tafel von Senkereh und auf der Gudeastatue. Dabei gibt es wie beim Gewicht ein grosses und ein kleines System im Verhältnis von 2:1. Die Rute und Elle des kleinen Systems sind also nur halb so gross wie die des grossen Systems. Da aber der Finger gleich blieb, ergeben sich Ellen zu 30 Fingern (s. u.). Das findet seine Bestätigung durch das sogleich über den Fuss zu Bemerkende. Als Mittelglied zwischen Finger und Elle hat dieses System den Fuss (GJR. SAB. DU. nur ideographisch)[1]. Der Fuss ist in der ganzen alten Welt = $^2/_3$ Elle, und zwar des kleinen Systems, also = $^1/_3$ Elle des grossen Systems = 20 Finger.

2. Die Länge der babylonischen Elle ist uns durch einen Massstab auf einer Statue Gudeas (Anfang des 3. Jahrhunderts) aus Telloh bekannt. Dieser zeigt eine Fingerbreite von 16.5—16,6 mm; darnach ist die Elle des grossen Systems ca. 990 mm, die des kleinen ca. 495. Dazu stimmt. dass die babylonischen Backsteine, die einen Quadratfuss darstellen, im Durchschnitt 330 mm messen. — Neben dieser gewöhnlichen Elle von 495 mm war nun aber auch eine grössere, die „königliche" Elle im Gebrauch. Sie verhält sich zum Fuss. wie 5:3, und misst danach mindestens 550 mm. Nach Herodot. der die Elle zu 24 Finger (wie gewöhnlich) rechnet, ist sie 3 Finger länger, also $^9/_8$ der gewöhnlichen Elle = 556 mm. Ein bei Ushak in Phrygien gefundener Massstab zeigt eine Elle von 550 mm. Weitere Bestätigungen beider Grössen bieten die Funde aus Palästina; s. unten.

[1] Winckler, Altorient. Forschungen II 308.

Von der **ä g y p t i s c h e n** Elle liegen eine Reihe von hölzernen Massstäben mit Inschriften und genauer Einteilung vor, aus welchem hervorgeht, dass auch die Aegypter zwei Ellen besassen: eine grosse ‚königliche' und eine ‚kleine' Elle. Die kleine Elle war in 6 Handbreiten und 24 Fingerbreiten eingeteilt, die grosse war eine Hand länger, also = 7 Handbreiten bzw. 28 Finger. Diese grosse Elle hat ebenfalls schon in alter Zeit die überall gang und gäbe Einteilung in 2 Spannen, 6 Palmen und 24 Finger erhalten. Die Grösse der königlichen Elle ist 525—528 mm, demnach die der kleinen Elle 450 mm, die der Handbreite 75 mm.



Abb. 96. Altbabylonischer Massstab auf dem Schoss einer Gudeastatue. Aus AJEREMIAS AOAT.

3. Die **h e b r ä i s c h e** Elle (*'ammâ*) zerfiel in 2 Spannen (*zeret*), zu je 3 Handbreiten (*ṭôphach*), zu 4 Fingern (*'eṣba'*). · Ellen sind eine Rute (*ḳâneh*). Vgl. das oben unter a) dargestellte System.

Die Frage, ob babylonische oder ägyptische Herkunft, kann sich natürlich nur auf die absolute Länge beziehen [1]. Sie dürfte durch die Ausgrabungen in Megiddo und Ta'annek entschieden sein. Die dort gefundenen Ziegel messen teils 32/33 : 48/49 cm, d. h. 1 Fuss: 1 Elle nach dem gemeinen Mass von 49,5 cm, teils 35/36 : 54/55 oder 36 : 36 cm, d. h. 1 Fuss : 1 Elle oder 1 Fuss : 1 Fuss nach dem königlichen Mass von 55 cm [2]. Es waren also die königliche und die gemeine Elle nebeneinander im Gebrauch.

Damit fällt die Notwendigkeit weg, wegen Ez 40 5 und 43 13 eine besondere Elle „alten Masses" (II Chr 3 3) anzunehmen, welche $^7/_6$ der gemeinen Elle = 577 mm gross wäre. Ezechiels Angabe der Masse „nach Elle und Hand" muss nicht notwendig besagen, dass seine Elle genau 1 Elle + 1 Hand gross ist, sondern dass die Masse mit der grossen Elle (babyl. ‚nach der Elle des Königs') zu messen sind [3]. Diese grosse Elle (‚Königselle') von 550 mm liegt dem salomonischen Tempel zu Grund (vgl II Chr 3 3): deshalb nimmt Ezechiel sie für seinen Tempel.

4. Als **W e g m a s s** begegnet uns nur die Feldstrecke (*ḳibrat hâ'âreṣ* Gen 35 16 48 7 II Reg 5 19). Die babylonische Parallele dazu ist die Doppel-

[1] Völlig wertlos sind die rabbinischen Bestimmungen der Elle nach nebeneinander gelegten Gerstenkörnern: eine Fingerbreite = 7 Gerstenkörner. Die verschiedenen Berechnungsmethoden s. bei HULTSCH 434 ff.

[2] Die genauen Masse der Ziegel schwanken; sie bleiben bis zu $1^1/_2$ cm hinter dem nach den obigen Angaben berechneten Normalmass zurück. Das ist nur natürlich. denn die Holz- oder Steinform hat die normale Grösse; der Ziegel wird beim Trocknen etwas kleiner, deshalb sind auch nicht zwei genau gleich gross. Jedenfalls passen sie nicht zu den ägyptischen Massen, und doch müssen sie ebenso sicher ein bestimmtes Mass darstellen.

[3] So auch HWINCKLER aus andern Gründen KAT³ 341.

stunde (KASPU, nur ideographisch, meist KASPU *kakkari*, d. h. Landmeile), zunächst ein Zeitmass, dann Wegmass im Sinn von „Wegstrecke, die man in der Doppelstunde zurücklegt", vgl. unsere Meile. Die syrische und arabische Uebersetzung gibt die „Feldstrecke" mit Parasange wieder, d. i. entweder die persische Parasange von 5,67 km oder die ägyptische (Schoinos) von 6,3 km, also ein kleineres Mass.

5. Das einzige Flächenmass im A. T. ist *ṣemed* (Jes 5 10 II Reg 5 17), gewöhnlich als ‚Joch' gedeutet, d. h. so viel Land, als ein Joch Rinder in einem Tag pflügen kann[1]. Allein zur Zeit der Mischna wurde das Feldmass nach der Menge der Aussaat bestimmt; feststehendes Mass war ein *bêt se'â*, d. h. ein Feld von 1 Sea Aussaat = 784 qm; die Tagesarbeit des Pflügers war 4 solche Bet Sea. Nach Jes 5 10 verhält sich Semed zu Bath wie Chomer zu Epha[2], d. h. Semed ist eigentlich ein Hohlmass in der Grösse des Chomer-Kor. Es wird als Landmass verwendet für ein Feld von 1 Semed-Chomer Aussaat. Nach obiger Rechnung der Mischna wäre das 30 × 784 qm = ca. 2 ha 35 ar. Ganz dasselbe Flächenmass findet sich als GAN = Feld von 1 GUR = Kor = Chomer Aussaat schon im Codex Hammurabi (§ 56. 63. 44.).

§ 40. Die Hohlmasse.

Literatur s. bei § 39.

1. Das babylonische System können wir aus den zuverlässigen Nachrichten, welche uns über das persische, hebräische, phönizische und syrische Hohlmass vorliegen, in allen Hauptpunkten wieder herstellen. Freilich ob die nachstehend angeführten Masse gerade alle in Babylonien nebeneinander im Gebrauch waren, wissen wir nicht; das ist auch für das Verständnis der hebräischen Masse gleichgiltig. Auch die Namen sind uns nicht bekannt, abgesehen von *imêru* = hebr. *chômer* und GUR = hebr. *kôr*.

Als Masseinheit, von der das System ausging, erscheint der persische Maris (Flüssigkeitsmass). Er stellte das Wassergewicht eines leichten königlichen Talents dar; schon die alten Babylonier haben den Inhalt der Hohlmasse nach dem Gewicht der betreffenden Wasser- oder Weinmenge bestimmt. Hienach lässt sich der Inhalt des Maris im Mittel auf 30,30 l festsetzen.

Dieses Hauptmass wurde dem ganzen System entsprechend in 60 Teile eingeteilt, welche wahrscheinlich wie die 60stel des Talents *Mine* hiessen (= 0,505 l). Alle übrigen Masse sind in Vielfachen dieser 60stel normiert: *1 Kapithe* = 4 Minen; *1 Hin* = 12 Minen; *1 Saton* = 24 Minen; *1 Maris* = 60 Minen; *1 Bat* = 1 Maris + 1 Hin = 72 Minen; *1 Metretes* = 120 Minen; *1 Kor* = 12 Maris = 720 Minen.

Das ägyptische System baut sich in der Stufenfolge von 1, 10,

[1] Noch heute gilt als Flächenmass in Syrien ein Stück Land, welches ein Paar Ochsen während der Pflügezeit eines Jahres zu bearbeiten imstande sind (ca 9 ha = 1 *feddân*).

[2] HWINCKLER, Altorient. Forschungen II 90.

20, 40, (80), 160 Hin auf, also in einer regelmässigen geometrischen Reihe. Hier ist *hin* das kleinste Mass, also jedenfalls sachlich nicht dasselbe, wie das hebräische Hin.

2. Das hebräische System ist das gleiche wie das babylonische. Dem 60stel des Maris entspricht das hebräische *log* (Lev 14 10 LXX κοτύλη). Es wird gewöhnlich von den hellenistischen Schriftstellern dem griechisch-römischen Sextar gleichgesetzt (mit welchem Recht s. u.); darnach sind die Angaben dieser Schriftsteller über das Verhältnis anderer Masse zum Sextar einfach auf das Verhältnis zum Log zu beziehen.

Vom Log aufsteigend sind die ATlichen Masse folgende:

Das *Kab* ist nach späteren Angaben sowohl für Flüssigkeiten als für Trockenes im Gebrauch[1]. Es wird im A. T. nur einmal genannt (II Reg 6 25) und zwar ist dort von einem Viertel-Kab die Rede. Josephus gibt dies mit ξέστης (sextarius) wieder (Ant. IX 62), er rechnet also das Kab = 4 Log, wozu die rabbinische Angabe stimmt, dass das Kab der 6. Teil des Sea gewesen sei (s. u.). Die Gleichsetzung mit dem ptolemäischen χοῦς von 6 Sextaren bei hellenistischen Metrologen beruht auf einem Irrtum. Der Talmud nennt als Teile des Kab die Hälfte, das Viertel und das Achtel.

Das *'ômer* wird als Mass für Getreide genannt (Ex 16 16 u. ö.) und in der redaktionellen Glosse Ex 16 36 als 10. Teil des Epha erklärt. Es trägt hiernach auch den Namen *'issârôn*, ‚Zehntel' (Lev 14 10 23 13 17 u. a.), nach Num 28 5 15 4 LXX und Josephus genauer ein Zehntel des Epha. Dazu stimmt die Berechnung des γόμορ bei Epiphanius auf $7^1/_6$ Sextarius, während Josephus eine Verwechslung begeht, wenn er ihm 7 attische Kotylen gibt (Ant. III 142). — Dem Omer und Issaron entspricht an Inhalt das Zehntel-Bat für Flüssigkeiten, das zwar keinen eigenen Namen hat, aber Ez 45 11 vorkommt.

Das *hîn* erscheint Lev 19 36 als das gewöhnlichste Hauptmass für Flüssigkeiten (wie das Epha für Trockenes). Dem entspricht, dass sehr häufig (Ex 29 40 Lev 23 13 Num 15 4 Ez 4 11 u. a.) kleinere Masse in Bruchteilen des Hin ($^1/_2$, $^1/_3$, $^1/_4$, $^1/_6$ Hin) angegeben werden. Es wird von Hieronymus und Josephus (Ant. III 197) auf zwei attische Choen, d. h. = $^1/_6$ Metretes oder $^1/_6$ Bat bestimmt. Es scheint ihm kein Trockenmass entsprochen zu haben, da Ezechiel (45 13 46 14) die entsprechende Menge als $^1/_6$ Epha bezeichnet.

Das *se'â* erscheint in den ältesten Schriften als ein Mass für Mehl und drgl., also für Trockenes (Gen 18 6 I Sam 25 18 II Reg 7 1 16). Die LXX geben es mit μέτρον wieder (I Sam 25 18 οἰφί); Jes 5 10 übersetzen sie *'êphâ* mit τρία μέτρα, setzen also das Sea = $^1/_3$ Epha. Ebenso gibt es die Ueberlieferung des Talmud an (der es auch als Flüssigkeitsmass bezeichnet). Die hellenistischen Schriftsteller nennen es σάτον.

Als das gewöhnlichste Mass für Trockenes erscheint das *'êphâ* (Dt 25 14

[1] Hesychius nennt es μέτρον σιτικὸν καὶ οἰνικόν. Hultsch S. 451.

Lev 19 35 f.), bei den LXX *οἰφί*. Auch dieses wird schon in alter Zeit genannt (Jdc 6 19 Am 8 5 Jes 5 10), ist aber ebenso noch in späterer Zeit im Gebrauch (Zach 5 6 ff. Ruth 2 17 Prv 20 10 Lev 19 35 f.). Von Teilen desselben wird $^1/_6$ Epha erwähnt (Ez 45 13). — An Grösse entspricht ihm als Flüssigkeitsmass das *bat*, wie Jes 5 10 nahelegt und Ez 45 11 ausdrücklich bestimmt. Auch das Bat ist in alter Zeit vielfach erwähnt als Einheitsmass für Flüssigkeiten (I Reg 7 26 38 Jes 5 10). Als Teil desselben, entsprechend dem Zehntel-Epha (*'issârôn*), wird ein Zehntel-Bat angeführt (Ez 45 14). Josephus (Ant. VIII 57) gibt den Inhalt beider Masse auf 72 Sextar an, womit das Verhältnis zum γόμορ bei Epiphanius übereinstimmt (s. o.).

Nur e i n mal (Hos 3 2) kommt das *letekh* vor, ein Trockenmass, das übereinstimmend auf $^1/_2$ Chomer angegeben wird. Es ist aber überhaupt fraglich, ob damit ein bestimmtes Mass gemeint ist (LXX haben dafür νέβελ οἴνου).

Das grösste Mass ist das *chômer* (Hos 3 2), von Ezechiel (45 11 vgl. v. 14) als identisch mit dem *kor* angegeben und als Hauptmass bezeichnet, dem Inhalt nach = 10 Epha oder Bat. Epiphanius bestimmt dementsprechend seinen Gehalt auf 30 modii, worunter er 30 σάτα oder Sea versteht. Die Angabe des Josephus (Ant. XV 314), dass der κόρος 10 Medimnen enthalte, beruht auf einer Verwechslung von Medimnen und Metreten.

Diese verschiedenen Masse, ohne Rücksicht auf ihre Bestimmung für Festes oder Flüssiges zusammengestellt, ergeben folgende Tabelle:

Chomer (Kor)	1	.	.	.	.	.	.	=	364,4	l
Letekh	2	1	.	.	.	.	.	=	182,2	l
Epha (Bat)	10	5	1	.	.	.	.	=	36,44	l
Sea	30	15	3	1	.	.	.	=	12,148	l
Hin	60	30	6	2	1	.	.	=	6,074	l
Omer (Issaron)	100	50	10	$3^1/_3$	$1^2/_3$	1	.	=	3,644	l
Kab	180	90	18	6	3	$1^4/_5$	1	=	2,0248	l
Log	720	360	72	24	12	$7^1/_5$	4	=	0,5062	l

Bei dieser Berechnung ist ein Talent von 30,3 kg (s. u.) und eine Wassertemperatur von 23° Cels. zugrunde gelegt; ebenso ist 1 Log = 1 babylonische Mine gesetzt worden, also etwas kleiner als ein Sextarius (0,547 L.). Wenn man nach dem Vorgang der hellenischen Metrologen 1 Log = 1 Sextarius annimmt, erhält man für das Chomer 39,395 L. Indessen ist nicht nur die engste Verwandtschaft des hebräischen Masses mit dem babylonischen sicher, sondern es finden sich auch in der griechischen metrologischen Literatur versteckt mehrere Bestimmungen, welche dem obigen Ansatz sehr nahe kommen. Das Nähere s. bei Hultsch 454 ff.

Auf den ersten Blick scheinen sich hier zwei Systeme zu kreuzen, das Dezimal- und das Sexagesimalsystem. Dem Dezimalsystem würden angehören:

Chomer (Kor)	1	
Epha (Bat)	10	1
Omer (Issaron)	100	10

Allein eine genauere Betrachtung zeigt, dass nicht bloss das Epha-Bat mit seinem Wert von 72 Sechzigsteln dem babylonischen Sexagesimalsystem angehört (vgl. das babylonische Bat S. 191), sondern vor allem auch, dass das Issaron-Omer nicht dem hebräischen Masssystem angehörte, sondern erst später hinzukam. Es wird nur in P erwähnt; die alte Einteilung des Epha-

Bat ist die in 3 Teile (*s*ᵉ'*â schâlisch*, vgl. für letzteren Ausdruck Jes 40 12); auch Ezechiel spricht noch von Sechstel-Epha (45 13). Letzterer hat zum erstenmal die Einteilung des Bat in Zehntel (45 14 u. a.). In der Folgezeit scheint diese Einteilung beim Bat nicht durchgedrungen zu sein, das Hin und seine Teile (s. o.), die keineswegs in ein Dezimalsystem passen, bleiben bei P für Flüssigkeiten in Geltung. Dagegen verschwindet bei den Trockenmassen mit dem Aufkommen der Zehnteilung des Epha die alte Einteilung in Drittel (Sea) und deren Sechstel (Kab); bei P wird nur noch nach Zehnteln gerechnet (Lev 23 13 u. a.).

Scheiden wir so Issaron und Letekh (s. S. 193) aus dem System aus und trennen die Masse für Flüssigkeit von denen für Trockenes, so erhalten wir zwei bedeutend vereinfachte Systeme, in denen allerdings auffallenderweise das Aequivalent für den Maris (60 log, S. 191) fehlt:

1. Für Trockenes:

			[1 Log =	0,506 l]
		1 Kab =	4 Log =	2,024 l
	1 Sea =	6 Kab =	24 Log =	12,148 l
	1 Epha = 3 Sea =	18 Kab =	72 Log =	36,44 l
1 Chomer (Kor) =	10 Epha = 30 Sea =	180 Kab =	720 Log =	364,4 l

2. Für Flüssigkeiten:

			1 Log =	0,506 l
		[1 Kab =	4 Log =	2,024 l]
		1 Hin = 3 Kab =	12 Log =	6,074 l
	1 Bat =	6 Hin = 18 Kab =	72 Log =	36,44 l
[1 Kor =	10 Bat =	60 Hin = 180 Kab =	720 Log =	364,4 l]

§ 41. Das Gewicht.

Literatur s. bei § 39.

1. Dass Syrien im 16. Jahrhundert v. Chr. das babylonische Gewichtssystem gebrauchte, geht daraus mit Sicherheit hervor, dass die Tribute, welche die Pharaonen in Syrien erheben, nach babylonischem Mass berechnet sind[1]. Bei diesem ist 1 Talent = 60 Minen = 3600 Sekel. Die von Layard aus den Trümmern von Ninive aufgegrabenen altbabylonischen ‚königlichen' Normalgewichte in der Form eines liegenden Löwen oder einer Ente zeigen, dass es ein schweres und ein leichtes Talent gab, von denen jenes gerade doppelt so schwer war wie dieses, nämlich 1 schweres Talent = 60600 gr[2], 1 leichtes Talent = 30300 gr; 1 schwere Mine (Löwengewicht) = 1010 gr, 1 leichte Mine (Ente) = 505 gr; $^1/_{60}$ schwere Mine (Sekel) = 16,83 gr, $^1/_{60}$ leichte Mine (Sekel) = 8,41 gr.

Neben diesem ‚königlichen' Gewicht existierte, wie die vorhandenen Normalgewichte aus dem Anfang des 2. Jahrtausends (Abb. 97. 98) zeigen, eine

[1] Auf der Inschrift von Karnak sind die Beträge allerdings in ägyptischem Gewicht aufgeführt, allein die ungeraden Zahlen zeigen deutlich, dass die ursprüngliche Berechnung nach einem anderen und zwar dem babylonischen System stattgefunden hat.

[2] Lehmann berechnet das Gewicht der königlichen Mine aus dem Gewicht des Golddareikos etwas höher (1032 resp. 516 gr im Maximum).

etwas kleinere, die ‚g e m e i n e‘ Norm: eine schwere Mine = 982,4 gr, eine leichte Mine = 491,2 gr (genau $1^1/_2$ römische Pfund). Diese ‚gemeine‘ Gewichtsnorm ist es, die wie zu anderen Völkern so auch zu den Phöniziern und Israeliten überging. Durch die Angabe des Josephus, dass eine Gold-Mine zu 50 Sekeln (s. u.) = $2^1/_2$ römische Pfund sei, wird diese Tatsache



Abb. 97. Babylonisches Löwengewicht.



Abb. 98. Babylonisches Entengewicht.

noch ausdrücklich bestätigt[1]. Die Einteilung der hebräischen Gewichte ist dabei ganz die gleiche wie beim ‚königlichen‘ babylonischen Gewicht:

1 Talent *(kikkâr)*[2] = 60 Minen (*mâneh*) = 3600 Sekel (*schekel*)
1 Mine 60 Sekel.

Demnach beträgt das Gewicht eines Sekels 16,37 gr, eines Talents 58,944 kg. Der Sekel war die Einheit, nach der gewöhnlich gerechnet wurde. Der halbe Sekel trägt auch den Namen *beka'*.

2. Dieses ‚gemeine‘ babylonische Gewichtssystem hat bei seiner Wanderung durch Asien im Lauf der Zeit V e r ä n d e r u n g e n erfahren. Die E i n t e i l u n g in sechzig Teile ist beim Talent überall durchgedrungen, in Hellas wie in Kleinasien, im persischen Reich wie in Syrien, und ist allezeit gleich geblieben. Nicht so bei der Mine: hier rechnete man früh schon statt 60 nur 50 dieser Sechzigstel (Sekel) auf eine Mine, wobei die letztere (und dann das Talent mit 3000 Sekeln) kleiner wurde, während der Sekel zunächst gleich gross blieb. Letzteres erklärt sich daraus, dass der Sekel zugleich auch die feststehende Münzeinheit war. Der Warenhandel drehte sich, wie heute um Tonnen, Zentner und Pfund, so damals um Talent, Mine und Sekel, der Verkehr mit edlen Metallen dagegen vorzugsweise um den Sekel, wie wir nur von Mark reden und nicht nach Kronen und Doppelkronen rechnen (s. S. 198). Wie frühe diese fünfzigteilige Mine nach Palästina gekommen ist, lässt sich nicht genau nachweisen: Das Dt setzt den durchschnittlichen Frauenpreis auf 50 Sekel fest, wo der Codex Hammurabi (§ 139)

[1] Josephus Ant. XIV 106 ἡ δὲ μνᾶ παρ' ἡμῖν ἰσχύει λίτρας δύο ἥμισυ, also 1 Mine = $2^1/_2$ römische Pfund = 818,62 gr. Da hier die Mine zu 50 Sekel (s. u.) gemeint ist, ergibt sich 1 Sekel = 16,37 gr, eine schwere Gewichtsmine zu 60 Sekeln = 982,2 gr.

[2] *kikkâr* ist = Kreis und symbolisiert hier wie bei den Goldringen (S. 197) den Jahreskreis des Sonnenlaufs.

eine Mine sagt, und bestimmt in einem andern Fall eine Geldstrafe von 100 Sekeln. Dagegen rechnet noch das Bundesbuch 30 Sekel (= $^1/_2$ Mine) als Sklavenpreis (Ex 21; 32).

Gleichfalls vom Münzsystem auf das Gewicht übertragen ist die Verminderung des Sekels. Wie bei ersterem das Bedürfnis des Handelsverkehrs einen Silbersekel im Wert von $^1/_{10}$ oder $^1/_{15}$ Goldsekel verlangte, wird unten (S. 199 f.) näher dargelegt werden. Auf diesen neuen Einheiten des Silbersekels von 10,91 gr und 14,55 gr wurde dann wiederum ein Gewichtssystem von Talent und Mine (zu 50 Sekeln) aufgebaut. Das „babylonisch-persische" System mit dem Sekel von 10,91 (rechnungsmässig in Wirklichkeit etwas höher s. u.) war jedenfalls in nachexilischer Zeit in der persischen Provinz Juda im Gebrauch. Das wird überdies noch direkt bezeugt durch die in Gezer und sonst[1] gefundenen Gewichte aus nachexilischer Zeit von 3,84 gr 11,3 gr 24,5 gr 44,6 gr (45,6 gr 46 gr) 90 gr (91,47 gr 93 gr) mit entsprechender Gewichtsbezeichnung $^1/_3$ 1 2 4 8 Einheiten (das Zeichen 𐤓 ist noch nicht mit Sicherheit gedeutet), von ca. 11,5 gr (s. S. 201 ‚persisches Silber'). Auch aus vorexilischer Zeit haben wir Gewichte dieses Systems aus Gezer (ohne Inschrift) von 3,8 gr 5,25 gr (5,78 gr) 44 gr 92 gr (92,65 gr) = $^1/_3$, $^1/_2$ 4 8 Einheiten[1], während bei anderen Gewichten mit der noch nicht deutbaren Inschrift *neṣeph* (?) (9,28 gr 9,45 gr 10 gr 10,21 gr) das Alter ebensowenig sicher ist als bei einem Gewichtstein von 5,87 gr, der die Aufschrift *beḳa'* = Halbsekel (s. S. 195) trägt[2]. Dem ‚phönizischen' System mit dem Sekel von 14,55 gr gehören die Gewichte aus Tell el-Ḥasi (Lachisch) an, die im Durchschnitt (27 Stück) 14,1 gr schwer sind[3].

§ 42. Geld- und Münzwesen.

Vgl. die Literatur zu § 39; die Literatur betr. die jüdischen Münzen ist zusammengestellt bei SCHÜRER, GVJ I³ 20 ff.; 761 ff. — WALEVY, Geschichte der jüdischen Münzen, Breslau 1862. — MADDEN, Coins of the Jews, London 1881.

Nach unserem Gefühl sind die ‚edlen' Metalle, Gold und Silber, deswegen am geeignetsten zu Wertmessern, weil sie selten und demnach wertvoll sind, d. h. weil eine kleine Menge desselben eine grosse Kaufkraft hat. Allein dass dies nicht der massgebende Grund ist, lehrt die Umschau bei anderen Völkern; wenn die Spartaner Eisen, die Neger Kaurimuscheln und andere anderes zu ‚Geld' machen, so ist daran sicher nicht bloss die Seltenheit, der ‚Wert' dieser Gegenstände schuld. Auch hätte dann das Wertverhältnis zwischen Silber und Gold schwanken müssen nach der sehr verschiedenen Seltenheit in den verschiedenen Ländern; es ist aber stets gleichbleibend (s. u.). Nun ist aber bei den Babyloniern alles dem System ihrer Weltanschauung eingefügt, also auch die Metalle: Silber ist Mond-Metall.

---

[1] PEFQSt 1903, 197; 1904, 209 ff.; 355 ff.; 1905, 192 f.

[2] Journal of the American Oriental Society XXIV 1903, 205 ff.

[3] PEFQSt 1892, 114. Aber neben diesen kommen noch eine Reihe verschiedener Gewichtszahlen vor, die bis jetzt noch nicht in ein System eingegliedert werden können.

Gold gehört zur Sonne, Kupfer zu Venus-Istar. Mond, Sonne, Venus regieren als oberste Gottheiten die Welt, daher sind ihre Metalle die wertvollsten, geeignet zu Wertmessern für alles. Demnach haben wir für Babylonien und die vorderasiatischen Länder Silberwährung zu erwarten. Die Bestätigung für die Richtigkeit dieser Deutung gibt das stets gleichbleibende Verhältnis der Metalle: Silber zu Gold wie 1 : $13^1/_3$, Silber zu Kupfer wie 60 : 1. Dass namentlich erstere Zahlen nicht aus dem wirklichen Leben entnommen sein können, liegt auf der Hand. Sie erklären sich aber sofort, wenn wir sehen, dass sie das Verhältnis von Mond- und Sonnenumlauf 27 : 360 bezeichnen. Das Gold kursiert gewöhnlich in Ringen, Kreisen (*kikkâr*), eine Form, die den Kreislauf der Sonne versinnbildlicht. Das Kupfer stellt dann die Einteilung des Jahres in 72 Wochen (beziehungsweise 60 Wochen) zu 5 Tagen, dar (s. S. 166. 179).

2. Schon in der ältesten Zeit von der wir Kenntnis haben, sind in Babylonien diese edlen Metalle die festen Wertmesser und kursieren in Stücken von bestimmtem Wert. Der Codex Hammurabi setzt das als längst bestehend voraus. Man zahlt mit Silber (*kaspu*) und mit Kupfer, selten mit Gold. Das Silber wird berechnet nach Minen und Sekeln[1]; da von $^1/_2$ Mine und $^1/_3$ Mine die Rede ist[1], so ist die Mine die alte Gewichtsmine zu 60 Sekeln. An kleineren Summen wird $^1/_6$ Sekel genannt (§ 224. 277) und daneben Beträge von $2^1/_2$ 3 4 5 6 ŠJ, die also alle kleiner sind als $^1/_6$ Sekel. Demnach muss der Wert von 1 ŠJ = $^1/_{60}$ oder $^1/_{72}$ Sekel Silber gewesen sein. Da der Sekel 16,37 gr war, kann ŠJ weder ein Gewicht (ca. $^1/_4$ gr) noch ein Silberstück von diesem Gewicht meinen, sondern nur auf Kupfer gehen, und Kupfer im Wert von $^1/_{60}$ oder $^1/_{72}$ Silbersekel, d. h. im Gewicht eines Sekels bezeichnen. Natürlich wurde von Kupfer und Silber nicht jedesmal, so oft man es brauchte, wie von Korn oder einer beliebigen Ware ein Gewichtssekel dargewogen, etwa von einem grösseren Stück abgehackt, sondern es gab kourante Kupfer- und Silberstücke in dieser Grösse, die man dann allerdings (wie noch heute das Gold) zur Kontrolle nachwog. Zum Ueberfluss ist uns das für Vorderasien auch noch durch die ägyptischen Inschriften und Wandmalereien bezeugt. Dort erscheint das erbeutete oder als Tribut gezahlte Gold, soweit es nicht zu Gefässen verarbeitet ist, in der Gestalt von Barren[2] und namentlich Ringen (s. o. und vgl. Abb. 99).

3. Ganz dieselben Verhältnisse finden wir in Israel bis herab gegen das Exil. Der Hauptwertmesser, d. h. das gewöhnliche Zahlungsmittel ist

---

[1] Auch die Sekel sind stets in Silber gemeint; der Vergleich von § 211 mit 212, 213 mit 214 zeigt, dass $^1/_2$ Mine bedeutend mehr ist als 5 Sekel, $^1/_3$ Mine bedeutend mehr als 2 Sekel, was nur möglich ist, wenn es sich beidemal um Silber handelt, denn $^1/_2$ Mine Silber = 30 : $13^1/_3$ Sekel = $2^1/_4$ Sekel Gold.

[2] Vgl. πλίνθοι χρυσαῖ καὶ ἀργυραῖ Polybius X 27 12) und lateres argentei atque aurii (Plinius n. h. XXXIII 3 17). — Die goldene Zunge ‚fünfzig Sekel schwer', die Achan gestohlen (Jos 7 21), ist ebenfalls eine solche Goldbarre in Zungenform. Solche im Gewicht von 1 Mine kommen auch in babylonischen und assyrischen Texten vor; vgl. BMeissner in ZAW XXIII, 1903, 151 f.

das Silber: *keṣeph* (= Silber, *kaspu* s. o.) bedeutet auch hier soviel wie Geld (Ex 21 11 I Reg 21 6 u. a.). Die Zahlungseinheit ist der Sekel (vgl. die Benennung lira = Pfund für Münzen): man zahlt 1/4 Sekel Silber, 17 Sekel Silber, 400 Sekel Silber (I Sam 9 8 Jer 32 9 Gen 23 15) etc.; das ist so selbstverständlich, dass man das Wort Sekel überhaupt weglassen, und von „10 Silber" „20 Silber" „1000 Silber" reden kann (Gen 20 16 37 28 II Sam 18 11 f.), ebenso wie man auch sagen kann 1 Sekel etc. ohne den Zusatz Silber (II Reg 7 1). Auch hier gab es Silberstücke von bestimmter Form und Grösse[1], so z. B. hat Sauls Sklave einen Viertelsekel bei sich (I Sam 9 8) und in die Lade im Tempelhof legten die Frommen solches ‚Geld', d. h. Silberstücke ein (*keseph*, II Reg 12 10). Sie mussten jedesmal bei Zahlungen nachgewogen werden (Ex 22 16 II Reg 12 11 Jer 32 10 f. Jes 55 2 u. a.) und zwar in alter Zeit nach dem Gewicht, „das im Handel gäng und gäbe war" (Gen 23 16), d. h. nach dem gewöhnlichen Gewichtssekel; später gab es für das Geld einen besonderen ‚Silbersekel' (s. u.). Die diesem Zweck dienende Wage mit den Gewichtsteinen pflegte man mit dem Geld in einem Beutel im Gürtel zu tragen (Dt 25 13 ff. Jes 46 6 Prv 16 11).



Abb. 99. Abwägen der Goldringe (ägypt. Darstellung).

Die Mine ist für Silber, d. h. also als Geldbezeichnung vor dem Exil nicht im Gebrauch; man sagt 400 Sekel, 1000 Sekel etc. (s. o.). Erst bei Esra und Nehemia werden Silberminen in Parallele mit Golddareiken genannt (Esr 2 69 Neh 7 71 f., s. u). Das ist also anders als in Babylonien; wo der Cod. Hammurabi 1 Mine sagt, drückt sich das israelitische Gesetz in Sekeln aus (Cod. Hamm. § 139; Dt 22 24 vgl. mit Ex 22 15; über die Mine zu 50 Sekeln s. u.).

Gold als Zahlungsmittel des gewöhnlichen Verkehrs war selten. Das folgt weniger aus seiner seltenen Erwähnung — nur bei dem Syrer Naëmann ist von Goldsekeln die Rede, die er mitbringt (II Reg 5 5) — als vielmehr daraus, dass man gewöhnt ist, auch hohe Summen in Silber nicht in Gold auszudrücken, z. B. 1 und 2 Talente Silber (I Reg 20 39 II Reg 5 22), 1000 Talente Silber (II Reg 15 19). Nur in Tributzahlungen wurde Gold gefordert (II Reg 18 14 23 33; 30 resp. 10 Talente Gold), und da wurde es zu einem

[1] Was *ḳsîṭâ* (Gen 33 19 Jos 24 32 Hiob 42 11) ist, weiss man nicht; LXX gibt ἀμνῶν, was aber wie Gen 31 41 aus μνῶν = Mine verschrieben sein dürfte. Das würde aber dann nur bedeuten, dass sie das Wort nicht verstand und für eine Geldbezeichnung ansah.

guten Teil in der Form von Gefässen und Geräten gezahlt. Natürlich war auch für das Gold die Einheit der Sekel.

Die in Aegypten gefundenen Goldringe lassen sich vollständig in das babylonische Gewichtssystem einreihen, sie wägen $^{2}/_{60}$, $^{3}/_{60}$, $^{4}/_{60}$, $^{5}/_{60}$ der Gewichtsmine, d. h. 2, 3, 4, 5 Gewichtssekel.

Ueber den Feingehalt des zu solchen ‚Geldstücken' verwendeten Goldes und Silbers erfahren wir gar nichts, weder aus dem A. T. noch aus assyrischen und ägyptischen Quellen; es ist immerhin auffallend, dass im A. T. immer nur vor falschem Gewicht des Geldes, nie aber vor Fälschung des Metalls gewarnt wird (Dt 25 $_{13}$ ff. Lev 19 $_{36}$).

Kupfer fehlte im Lande der Aschtoret-Venus sicher nicht. Es wird zwar im A. T. nicht als Zahlungsmittel genannt. Aber in den Tell Amarna-Briefen erscheint Kupfer als die Grundlage des Münzsystems von Kanaan[1]. Um dieselbe Zeit war in Aegypten das Kupferstück (gewundener Draht) von 91 gr, *Uten* genannt, der allgemeine Wertmesser[2]. Und dass man in Babylonien schon viel früher ‚Kleingeld' aus Kupfer oder Bronze hatte, ist oben gezeigt worden. Jedenfalls verlangte das Bedürfnis des Verkehrs eine kleinere ‚Münze' als $^{1}/_{4}$ Sekel Silber (= ca. 80 Pfg.). Eine solche kleinste Einheit *gêrâ* = $^{1}/_{20}$ Sekel wird uns allerdings erst bei Ezechiel (45 $_{12}$) und dann im Priestergesetz genannt, aber sie muss alt sein. Ein solcher Zwanzigstelsekel konnte natürlich nicht in Silber, nur in Kupfer gezahlt werden; er war nach dem oben erwähnten Wertverhältnis 3 Sekel schwer. Ein dem babylonischen ŠJ entsprechendes Kupferstück von 1 Sekel Gewicht darf dann auch vorausgesetzt werden

Was diesen ‚Geldverkehr' vom Geldverkehr im strengsten Sinne des Wortes unterscheidet, ist weniger die Verschiedenheit der Form: hier Ringe, dort Münzen, als vielmehr das Fehlen einer staatlichen Kontrolle. Eben damit, dass der Münze das Bild des Fürsten aufgeprägt wurde, stand sie, was ihre Grösse, ihr Gewicht, auch ihren Feingehalt und damit ihren Wert betraf, unter staatlicher Garantie und war damit ohne weiteres gangbar und anerkannt. Dagegen bei Gold- und Silberringen, auch wenn sie gewohnheitsmässig in bestimmter Form und in bestimmtem Gewicht hergestellt wurden, fehlte jede staatliche Garantie; wollte der Empfänger sicher gehen, so musste er das empfangene Metall nachwägen.

4. Gleichschwere Stücke von Silber und Kupfer (1 Gewichtssekel) gingen bequem neben einander, da das Wertverhältnis beider von 1 : 60 (oder 1 : 72) einfach war und in das System passte (1 Silbersekel = 60 Kupfersekel oder 1 Kupfermine). Anders bei Gold und Silber: nach dem für ganz Vorderasien feststehenden Wertverhältnis von $13^{1}/_{3}$: 1 war 1 (Gewichts-)Sekel Gold = $13^{1}/_{3}$ (Gewichts-)Sekel Silber, ein Verhältnis, das für neben einander kursierende ‚Geldstücke' unbrauchbar war[3].

[1] 3(?)000 Talente Kupfer, s. WINCKLER, KAT[3] 340.

[2] ERMANN, Aegypten 657

[3] Dies dürfte neben anderem den seltenen Gebrauch von Gold als Zahlungsmittel (s. o.) für die ältere Zeit erklären.

Die Bequemlichkeit des Geldverkehrs verlangte also gebieterisch eine andere Festsetzung der Silbereinheit, nach deren Teilen und Vielfachen die umlaufenden Silberstücke gefertigt wurden. Für die Bestimmung dieser Silbereinheit waren 3 Forderungen massgebend: 1) sie musste in einem bequemen Teilungsverhältnis zur Goldeinheit, dem Gewichtssekel Gold stehen, 2) sie musste sich dem Gewichtssystem gut einfügen, also ein bequemer Teil der Gewichtsmine sein, 3) sie durfte an Gewicht und Grösse nicht zu sehr verschieden sein vom Goldsekel. Ein Goldsekel von 8,185 gr ($^1/_{60}$ der *kleinen* gemeinen Mine) war an Wert gleich einem Silberstück von 109,13 gr; in Verhältnisszahlen zur Mine ausgedrückt: $^1/_{60}$ Mine Gold war an Wert $= \frac{13^1/_3}{60} = \frac{10}{45}$ Minen Silber. Alle drei genannten Bedingungen wurden erfüllt, wenn man als Silbereinheit entweder den 10. oder 15. Teil dieses Silberstückes von 109,13 gr nahm. Im ersteren Fall erhielt man ein Silberstück von 10,91 gr ($= {^1/_{10}}$ Goldsekel $= {^1/_{45}}$ Gewichtsmine), im letzteren Fall ein Silberstück von 7,275 gr ($= {^1/_{15}}$ Goldsekel $= {^2/_{135}}$ Gewichtsmine). So hat sich eine zweifache Silbereinheit herausgebildet, die ebenfalls den Namen Sekel[1] trägt, obwohl sie mit dem Gewichtssekel gar nichts mehr zu schaffen hat. Auf diese zweierlei Silbersekel wurde dann wiederum das ganze System von Talent und Mine (zu 50 Sekel) übertragen.

In Israel folgte man zunächst den Phöniziern und rechnete den Silbersekel zu $^1/_{15}$ des Goldsekels von 16,37 gr, also zu 14,55 gr. Das entsprach den politischen Verhältnissen bis auf Jehu. Es wird ausserdem durch das Vorkommen dieses Gewichts (s. o.) und durch die Einteilung des Sekels in halbe und viertel Sekel (I Sam 9 $_8$) bewiesen; dem Zehnsekelfuss ist die Einteilung in Drittel eigen[2]. Auf diesen Sekel wurde dann auch die Einteilung in 20 Gera übertragen (s. o.), denn das Gera war in erster Linie Währungsgrösse. Später wurde — wann wissen wir nicht — der babylonische Zehnsekelfuss üblich, der zugleich nach der kleinen Mine rechnete, also 1 Sekel = 10,91 gr. Auf diesen Unterschied zweier Sekel bezieht sich Ez 45 $_{12}$[3]. Dabei ist zu bemerken, dass das persische Münzsystem von dem kleinen Talent ausging und als Einheit nicht den alten babylonischen Sekel ($^1/_{45}$ der Mine), sondern die Hälfte davon (5,61 gr) zu Grunde legte und als *siglos* bezeichnete. Dieser persische Siglos verhält sich also zum alten jüdi-

---

[1] Im folgenden wird, um jede Verwirrung zu vermeiden, stets von Gewichtssekel, Goldsekel und Silbersekel die Rede sein, bei letzterem wo nötig unter Hinzufügung der Angabe, ob nach dem Zehn- oder Fünfzehnsekelfuss, d. h. ob 1 Silbersekel $= {^1/_{10}}$ oder $= {^1/_{15}}$ Goldsèkel gemeint ist.

[2] $^1/_3$ Sekel des Zehnsekelfusses ist $= {^1/_2}$ Sekel des Fünfzehnsekelfusses $= {^1/_{30}}$ Goldsekel.

[3] Den richtigen Text bietet LXX „Der Sekel soll 20 Gera betragen". Das ist seine altübliche Grösse, nach welcher die Steuern und Abgaben fürs Heiligtum einst berechnet wurden und darum auch fernerhin gezahlt werden müssen, wenn auch die Währung jetzt eine andere ist. Darum ist dies auch der *schekel hakködesch*, die „heilige Währung", an der man nichts ändert (Ex 30 $_{13}$ Lev 27 $_{25}$ Num 3 $_{47}$).

schen wie 3 : 8; er wurde nicht als Fünfzigstel, sondern als Hundertstel der Mine betrachtet. Simon der Makkabäer nahm dann zum Zeichen der Selbständigkeit seines Staats den alten nationalen Münzfuss, den Fünfzehnsekelfuss unter Zugrundlegung der grossen Mine wieder auf; seine Münzen schwanken im Gewicht zwischen 14,50—14,65 gr. Dementsprechend treffen wir zur Zeit Christi die Tempelsteuer wieder auf $^1/_2$ Sekel festgesetzt (Matth 17 $_{24\ 27}$). Denn nach Josephus (Ant. III 194) hatte der jüdische Sekel jener Zeit den Wert von vier Drachmen.

Hiernach erhalten wir folgende Uebersicht:

I. ***Altes Gewicht***

(grosses Talent nach der ‚gemeinen' babylonischen Gewichtsnorm):

		1 Sekel =	16,37	gr
	1 Mine =	60 Sekel =	982,4	gr
1 Talent =	60 Minen =	3600 Sekel =	58,944	kg

II. ***Gold***

		1 Sekel =	16,37	gr
	1 Mine =	50 Sekel =	818,6	gr
1 Talent =	60 Minen =	3000 Sekel =	49,11	kg

III. ***Aelteres jüdisches Silber***

		1 Sekel =	14,55	gr[1]
	1 Mine =	50 Sekel =	727,5	gr
1 Talent =	60 Minen =	3000 Sekel =	43,659	kg

IV. ***Persisches Silber***

(leichte babylonische Silbermine nach der ‚königlichen' Norm):

		1 (halb) Sekel =	5,61 — 5,73	gr[2]
	1 Mine =	100 (halb) Sekel =	561 —573	gr
1 Talent =	60 Minen =	6000 (halb) Sekel =	33,660— 34,380	kg

Noch sei zur Berechnung des Silber- und Goldwerts dieser „Münzen" hier angeführt, dass der deutschen Reichswährung bei der Einführung das damalige Verhältnis von Gold zu Silber von $15^1/_2 : 1$ zu Grunde gelegt wurde. 1 Mark enthält 5 gr reines Silber. Demnach ist ein persischer Silbersekel etwa 1 Mark, ein älterer jüdischer Silbersekel etwa 2 Mark 50 Pfg., 1 Goldsekel etwa 45 Mark, eine Goldmine = 2250 Mark, ein Goldtalent = 135 000 Mark. Die Angaben können natürlich nicht genau sein, da wir über den Feingehalt der kursierenden Stücke nichts wissen. Ebenso ist selbstverständlich die Kaufkraft nicht darnach zu bemessen.

Abb. 100. Darike.

2. Eigentliche M ü n z e n wurden bei den Juden erst sehr spät geprägt; die ältesten Münzen, deren man sich in Palästina bediente, waren die persischen Dariken (hebr. *adarkônîm* I Chr 29 $_7$[3] Esr 9 $_{27}$; auch *darkemônîm* = Drachmen genannt, Esr 2 $_{69}$ Neh 7 $_{70-72}$ u. a.). Das Goldstück, das bei der Münzreform des Darius Hystaspis zur persischen Landesmünze erhoben wurde, hatte ein Gewicht von 8,40 gr (= $^1/_{60}$ der leichten babylonischen Mine). Es

[1] $^2/_{135}$ der s c h w e r e n Gewichtsmine.

[2] $^1/_{90}$ der leichten königl. Gewichtsmine (vgl. S. 200).

[3] Die Chronik lässt in ziemlich naiver Weise den David schon nach Dariken (*adarkônîm*) rechnen (I Chr 29 $_7$). Esr 2 $_{69}$ meint den Goldstater des Krösus, da es im 1. Jahr des Cyrus noch keine Dariusmünzen geben konnte.

trägt auf der Vorderseite des Bild des Königs, der knieend oder stehend in der Linken einen Bogen, in der Rechten Speer oder Szepter hält. Die Rückseite zeigt nur eine rohe Vertiefung (Abb. 100). Die entsprechende Silbermünze (σίγλος Μηδικός = Schekel) war dem Wert nach = $^{1}/_{20}$ Darike (Neh 5_{15} 10_{33}).




Abb. 101. Tetradrachme Alexander des Grossen.

Es war staatsrechtlicher Grundsatz, dass die Prägung von Goldmünzen dem Grosskönig vorbehalten war, die Kupferprägung war freigegeben. Silberprägung hatten die Städte und Landschaften mit Selbstverwaltung (eigenen Fürsten, nicht Statthaltern).

Mit dem Herrn wechselte die Münze. — Dass auch Alexanders Goldstater (Ἀλεξάνδρειος) und seine Silbermünzen (Tetradrachmen und Drachmen) in Palästina kursierten, beweisen die Funde von solchen Tetradrachmen in Palästina (Abb. 101).



Abb. 102. Münze des Ptolemmaeus I Lagi.

Es folgten die Münzen der Ptolemäer und Seleuciden. Die Vorderseite derselben zeigt den Kopf des Herrschers oft von seltener Schönheit und höchst charakteristisch gearbeitet. Die Rückseite trägt bei den ptolemäischen Goldmünzen meist ein Füllhorn, bei den Silber- und Kupferstücken einen Adler (Abb. 102). Auf der Rückseite der Seleucidenmünzen findet sich ein Apollo, ein thronender Jupiter, eine Minerva oder Aehnliches (Abb. 103). Die autonomen Städte Syriens ersetzten das Bild der Seleuciden durch den Kopf der Stadtgöttin. Die Embleme der Rückseite sind verschieden, bei Tyrus und Sydon z. B. meist ein Adler, der auf einem Schiffschnabel steht, dabei ein Palmzweig, das Wappen der phönizischen Küste.



Abb. 103. Münze des Antiochus V.

Die Juden nahmen sich das Recht eigener Münzprägung als Zeichen ihrer Selbständigkeit, als sich Simon 140 v. Chr. zum „Fürsten und Hohepriester“ ausrufen liess. Von Antiochus VII Sidetes wurde dann ihr Münzrecht bestätigt, natürlich nur für Silbermünzen, denn die Oberhoheit von Syrien blieb bestehen (I Makk 15_6). Aus den Jahren 1—5 dieser „Aera von Jerusalem“ haben wir silberne Sekel- und Halbsekelmünzen (Abb. 104), deren Datierung allerdings umstritten ist[1]. Auf der einen Seite zeigen sie eine

[1] Namhafte Numismatiker verlegen ihre Herstellung in die Jahre 66–70 v. Chr.

Lilie mit der Aufschrift ירושלים הקדושה ,das heilige Jerusalem', auf der anderen einen Kelch mit der Umschrift שקל ישראל ,Sekel Israels' bezw. חצי השקל ,halber Sekel'. Ausserdem findet sich eine Zahl mit dem Zusatz ש als Abkürzung von שנה, also שד = ,im Jahre vier' (s. Abb. 104).



Abb. 104. Silbersekel des Simon Maccabaeus.

Eine offene Frage ist, ob wir auch Kupfermünzen von Simon haben[1]. Es handelt sich um die Stücke ($^1/_4$, $^1/_2$, 1 Sekel) mit der Aufschrift: לגאלת ציון ,der Befreiung Zions', auf der andern Seite: שנת ארבע ,Jahr IV' oder שנת ארבע חצי ,Jahr IV, ein halber', שנת ארבע רביע ,Jahr IV, ein Viertel'. Die Embleme sind zwei Zweigbündel mit einer Zitrone dazwischen und ein Palmbaum zwischen zwei Fruchtkörben (Abb. 105).



Abb. 105. Kupfermünze ($^1/_2$ Sekel) Simons.

Von den späteren Hasmonäern sind uns nur Kupfermünzen bekannt. Simons Nachfolger Johannes Hyrkan liess als erster seinen Namen auf die Münzen setzen (Abb. 106). Diese tragen einen Mohnkopf zwischen zwei Füllhörnern, auf der Rückseite die Aufschrift יהוחנן הכהן הגדל וחבר היהודים, ,Jochanan der Hohepriester und die Gemeinde der Juden' oder יהוחנן הכהן הגדל ראש חבר היהודים, ,Jochanan der Hohepriester, Haupt der Gemeinde der Juden'. Aehnlich sind die Münzen der späteren jüdischen Fürsten. Alexander Jannäus hat als eine Neuerung Münzen mit zweisprachiger Aufschrift (יהונתן המלך ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ).

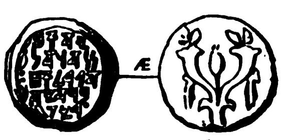


Abb. 106. Münze des Johannes Hyrkanus.

Auch die Herodianer schlugen nur Kupfermünzen. Die Münzen von Herodes I. haben nur griechische, keine hebräischen Aufschriften: ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΗΡΩΔΟΥ. Abb. 107 zeigt auf einer Seite einen Helm auf einem Untersatz, auf der Rückseite einen Dreifuss mit der Aufschrift; andere Münzen zeigen einen Anker. Die Embleme wechseln bei den anderen Fürsten; die Münzen des Agrippa haben z. B. einen Sonnenschirm und drei Aehren u. a. Bei den von den römischen Prokuratoren im Lande selbst geschlagenen Kupfer-

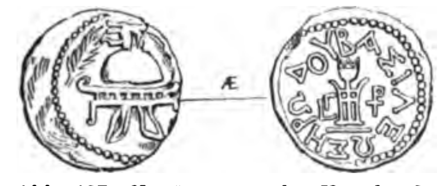


Abb. 107. Kupfermünze des Herodes I.

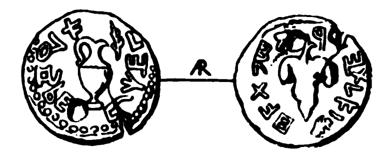


Abb. 108. Kupfermünze des Eleazar.

münzen blieb aus Rücksicht auf die Juden das Bild des Kaisers weg, statt dessen steht neben dem Namen des Kaisers gewöhnlich eine Pflanze; auf

vgl. Schürer, GVJ I³ 243 ff. 761 ff.

[1] Näheres s. bei Schürer, GVJ I³ 765 ff.

den Silber- und Goldmünzen erregte das Kaiserbild vielfachen Anstoss (Mc 12 16).

Dem ersten Aufstand (66—73 n. Chr.) gehören vielleicht die oben besprochenen Kupfersekel an (Abb. 105); ferner nach übereinstimmender An-



Abb. 109. Kupfermünze des Simon Bar Kochba.



Abb. 110. Kupfermünze des Simon Bar Kochba.

nahme eine Reihe kleiner Kupfermünzen mit jüdischen Emblemen und der Inschrift חרות ציון „Freiheit Zions", sowie der Datierung Jahr II und III auf der Rückseite.

Im zweiten Aufstand (132—135 n. Chr.) galt es die Errichtung des messianischen Reiches. Die beiden Führer Eleazar und Simon haben des-

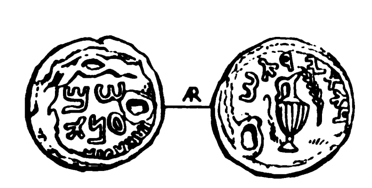


Abb. 111. Kupfermünze des Bar Kochba.

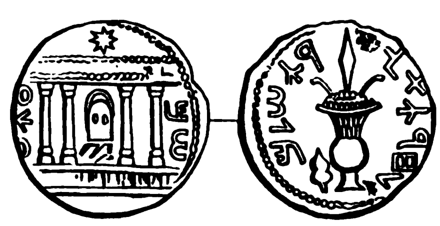


Abb. 112. Ueberprägte Münze des Bar Kochba.

halb sofort auch wieder Silbermünzen geschlagen. Die Prägungen sind sehr mannigfaltig: 1) Silber- und Kupfermünzen vom Jahr I לגאלת ישראל „der Befreiung Israels" mit der Aufschrift אלעזר הכהן, „Eleasar der Priester" (Abb. 108) oder שמעון נשיא ישראל „Simon Fürst Israels". (Abb. 109). — 2) Silber- und Kupfermünzen mit der Aufschrift שמעון „Simon" oder ירושלם „Jerusalem" und auf der Rückseite Jahr II לחרות ישראל „der Freiheit Israels" (Abb. 110). — 3) Silber- und Kupfermünzen mit dem Namen Simon und auf der Rückseite לחרות ישראל ohne Datierung (Abb. 111). Die Embleme wechseln: Krug, Traube, Musikinstrumente etc. Viele dieser Münzen sind auf römische Münzen des Vespasian und Trajan aufgeprägt (Abb. 112).

In der Folgezeit haben die Juden das Recht, eigene Scheidemünzen zu prägen, nicht mehr gehabt.



Abb. 113. Hadriansmünze der Colonia Aelia Capitolina.

Kap. VII.

Die Kunst.

§ 43. Die Baukunst.

PERROT ET CHIPIEZ, Histoire de l'art dans l'antiquité. Tome IV, Sardaigne-Syrie-Cappadoce. Paris 1887. — CHIPIEZ ET PERROT, Le temple de Jérusalem et la maison du bois-Liban. Paris 1889. — BSTADE, GVJ I, 311—330.

1. Gräber. Das hebräische Felsengrab hat sich, wie oben (S. 128) gezeigt, aus der Höhle entwickelt. Hier wäre ein reiches Feld für Ausbildung der Plastik, Ornamentik und Malerei gewesen, wie die ägyptischen Gräber, die Gräber von Petra und die von Maresa (s. u.) zeigen. Aber die Israeliten begnügten sich mit den allereinfachsten Grabanlagen. Wo wir eine etwas reichere und kunstvollere Ornamentik treffen, lässt sich überall fremder, meist griechischer Einfluss nachweisen[1]. Neben der mangelnden künstlerischen Begabung mag auch ein religiöses Moment ins Gewicht gefallen sein: der schroffe Gegensatz, in den sich der Jahvismus zu jeder Art von Totenverehrung stellte, liess wohl eine luxuriöse Ausschmückung der Grabanlagen als ungehörig erscheinen.

Das hebräische Felsengrab ist in seiner Anlage bis auf Einzelheiten eine verschlechterte Nachbildung des phönizischen. Deutlich tritt ein Hauptmerkmal der ganzen phönizisch-hebräischen Architektur zu Tage: die hervorragende Rolle, welche die behauene Felswand spielt (s. S. 209). Man legte die Gräber (auch das Einzelgrab) nicht, wie unsere Gräber, als Senkgräber in die wagrechte Oberfläche des Felsens, sondern als wagrechten Stollen in die senkrechte Felswand[2]. Hatte man keine natürliche Wand, so schuf man sich eine solche künstlich auf einfachste Weise durch ein rundes Loch, wie bei einer Oelkufe (Abb. 114), oder man grub erst eine unterirdische Kammer aus, in deren Wänden man die Gräber aushieb.

Bei den erhaltenen Einzelgräbern unterscheidet man vier Arten: 1. Schiebgräber (*kôkhîm*), viereckige Stollen von ca. 1,8 m Länge, 0,45 m Breite, 0,45 m Höhe, der Länge nach in den Felsen hineingehauen, in welche die Leiche wagrecht hineingeschoben wurde. 2. Senkgräber, wie unsere Gräber in den Boden der Felskammer geteuft und mit einem Steindeckel verschlossen. 3. Bankgräber, Steinbänke an der Felswand, etwa 0,60 cm hoch, auf welche man die Leichen legte, vielfach der Breite nach in den Felsen eingehauen und dann mit einer Wölbung oben versehen.

---

[1] So z. B. beim Portal der sog. „Richter-" und „Königsgräber", auch bei den vielfach als sehr alt betrachteten Gräbern des Hinnomtals, so weit deren Eingang überhaupt eine charakteristische Verzierung aufweist. Das einzige Beispiel von Gräbern mit Malerei bieten auf dem Boden Palästinas die Grabkammern von Maresa (*Bêt Dschibrîn*), ca. 250 v. Chr. angelegt, deren Malerei ebenfalls griechischen Einfluss zeigt. Vgl. JPETERS und HTHIERSCH, Painted tombs in the necropolis of Marissa, London 1905.

[2] In der Gräberstadt von Petra sind die grossartigsten Grabanlagen mit prächtigen Portalen hoch oben in die Felswände eingehauen worden.

4. T r o g g r ä b e r, in die senkrechte Felswand gehauene Tröge von der Länge eines Körpers, etwa 0,45 m breit und 0,75 m über dem Boden, genau genommen eine Verbindung von Nr. 2 und 3, indem in der im Felsen eingehauenen Bank ein Senkgrab ausgehöhlt wurde.

Die G r a b k a m m e r n, in denen man die Toten einer Familie vereinigte (S. 128), zerfallen in drei Arten: 1. Einfache Einzelkammer mit e i n e m Senkgrab im Boden. 2. Einzelkammer mit m e h r e r e n G r ä b e r n der verschiedenen genannten Arten (namentlich Bank- und Schiebgräber). 3. Grössere Grabanlagen, m e h r e r e K a m m e r n umfassend; die aus späterer Zeit stammenden sind vielfach mit einer Vorhalle und schönem Portal mit Fries oder Giebel verziert. Sicher kannte schon die vorexilische Zeit Grabanlagen in grösserem Stil, z. B. Familienbegräbnisse der Könige (s. S. 128); nur werden wir uns diese ohne viel ornamentalen Schmuck vorstellen müssen. Den ältesten und alle Zeit gewöhnlichsten Typus repräsentieren die oben unter Nr. 2 genannten einfachen Grabkammern mit Schiebgräbern, wie denn diese letzteren die eigentlichen hebräischen Gräber genannt werden dürfen.



Abb. 114. Einzelgrab, in einer Felskelter ausgehauen. Aus MNDPV.

G r a b d e n k m a l e, wie die Phönizier sie hatten, kannten die Israeliten nicht [1]. Auch die oberirdischen Grabbauten [2] sind seltene Ausnahmen der hellenistischen Zeit. Ueberdies sind die erhaltenen Monumente dieser Art aus dem lebenden Fels gehauen und ihre innere Anlage ist ganz dem unterirdischen Grab analog. Nur der sog. Monolith von Siloah, ein aus dem lebenden Felsen gehauener Block von 6,10 m Länge, 5,60 m Breite und etwa 4 m Höhe, verrät keine Spur von griechischem, wohl aber ägyptischem Einfluss in dem Gesims mit der Hohlkehle. Er ist vorexilisch, aber sehr fraglich ist, ob er nicht ursprünglich ganz anderen Zwecken (kultischer Art)

[1] Der Malstein Absaloms im Königstal (II Sam 18 18 f.) ist kein Grabdenkmal, sondern eine kultische Massebe (vgl. § 52).

[2] Die erhaltenen Grabmonumente, besonders die im Kidrontal (das sog. Absalomsgrab und die Pyramide des Zacharias) zeigen deutlich den Einfluss griechischer und spätägyptischer Kunst. Auch bei den Phöniziern waren oberirdische Gräber eine Ausnahme.

gedient hat. Die Gräber innen könnten erst später ausgebrochen sein[1].

2. Das regenarme Klima Palästinas machte, wie schon erwähnt (s. S. 22f. 37ff.), eine Reihe von Anlagen für die Wasserversorgung nötig: Brunnen, Cisternen, Teiche, Wasserleitungen.

a) Die Brunnen (*be'êr*) sind künstlich hergestellte Gruben, in denen sich das Wasser einer unterirdischen Quelle oder das Grundwasser sammelt, daher die Bezeichnung als ‚Brunnen mit lebendigem Wasser' im Gegensatz zu den Zisternen mit ihrem Regenwasser (Gen 26 19). Noch heute sind sehr alte Brunnen gut erhalten, z. B. die von Beerseba, oder der Brunnen am Fusse des Garizim, der schon zu Jesu Zeit als Jakobsbrunnen bezeichnet wurde (Joh 4 12), jetzt 23 m tief mit einem Durchmesser von 2½ m. Der Schacht des Brunnens war meist gut ausgemauert, die Oeffnung mit Steinplatten zugedeckt, das in der Mitte ausgehauene Schöpfloch mit einem grossen Stein fest verschlossen (Gen 29 3ff., vgl. Ex 21 33). Um eine unbefugte Benützung des Brunnens zu verhindern, wurde wohl wie noch heute das Brunnenloch gut mit Erde überdeckt, so dass es für den Fremden schwer zu finden war. Auch abseits von Ortschaften, namentlich an den begangenen Strassen, wurden Brunnen gegraben und bildeten dann die naturgemässen Stationen für Karawanen und Sammelpunkte für die Herden (Gen 24 62 29 2 Num 21 16ff. Dt 10 6 II Chr 26 10).

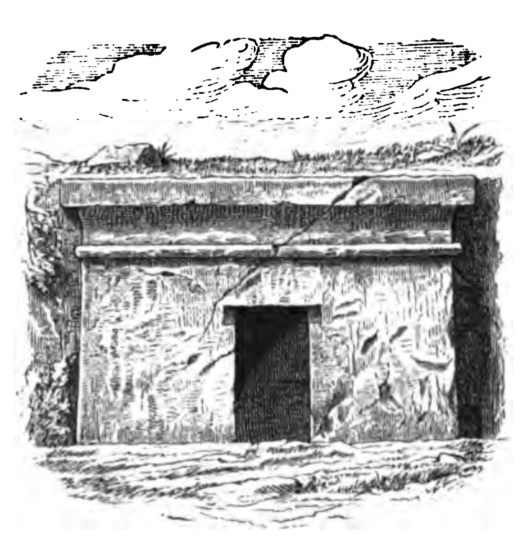


Abb. 115. Monolith von Siloa.

b) Die Zisternen (*bôr*; vgl. S. 101) zum Sammeln des Regenwassers sind in ältester Zeit in den Felsen eingehauen, später mitunter auch gemauert. Ihre Form ist sehr verschieden. Runde Zisternen von der Form einer Flasche, unten weit, nach oben sich verengend und in einen schmalen Hals auslaufend, scheinen die ältesten zu sein. Andere gleichen grossen Gemächern mit plafondartiger Decke, zu deren Stütze vielfach Felssäulen stehen gelassen wurden. Mit Vorliebe wurden natürliche Höhlungen benützt. Während die ältesten Zisternen von mässiger Grösse sind, haben die Juden schon in der Königszeit Gewölbe von beträchtlichem Umfang angelegt. Berühmt sind die des Tempelplatzes, von denen manche in die Zeit des salomonischen Burgbaues hinaufreichen dürften. Die grösste, ‚das Meer' oder die ‚Königszisterne' genannt, ist 13 m tief und hat einen Umfang von 224 m. Bei den grossen

[1] Vgl. Perrot und Chipiez IV 353.

Zisternen war meist eine Felsentreppe an einer der Seiten angebracht, doch wurde das Wasser durch das Schöpfloch heraufgezogen.

c) Die Teiche (*berêkhâ*) sind künstliche grosse offene Wasserreservoire. Ihre Wände sind, wo es ging, in den Felsen gehauen, sonst gemauert: der Boden ist teils natürlicher Fels, teils zementiert. Mit Vorliebe wurden die Teiche in Bodensenkungen angelegt, nicht nur weil hier das Wasser leichter zu sammeln, sondern namentlich weil der Bau einfacher war. Man brauchte nur zwei starke Quermauern durch das Tal zu ziehen und den Zwischenraum etwas abzugraben, so z. B. bei den ‚Salomonischen Teichen' (S. 39; Abb 3). Die Teiche wurden durch Quellen, durch Regenwasser oder aus Wasserleitungen gespeist. Sie sind in grosser Anzahl über ganz Palästina und Syrien verbreitet. Ihre Anlage reicht in ein sehr hohes Altertum, teilweise in die vorisraelitische Zeit zurück.

d) Von den Wasserleitungen gehören der Siloahkanal (S. 38 f.) und eine der sog. salomonischen Wasserleitungen (vgl. S. 39 f.) der vorexilischen Zeit an. Die meisten der anderen Anlagen stammen aus römischer Zeit. Die Römer haben überall auf eine gute Wasserversorgung ganz besondere Mühe verwendet, und die jüdischen Fürsten jener Zeit, allen voran Herodes, haben ihnen darin nachgeeifert. So wurde Caesarea durch zwei grosse Leitungen mit Wasser versehen, von denen die eine das Wasser einer Quelle etwa 4 Stunden weit auf grossen, zum Teil noch erhaltenen Bogen herbeibrachte. Die grossartigen Anlagen, die der herodianischen Residenz Jericho das Quellwasser aus dem Gebirge gaben, hatten viele Terrainschwierigkeiten zu überwinden. — Die Leitungen waren gewöhnlich oberirdisch: offene Rinnen, die an der Oberfläche des Bodens hinliefen, entweder gemauert, oder wo es ging, in den Felsen eingehauen. Täler und sonstige Vertiefungen wurden dadurch umgangen, dass man auf Umwegen die Rinnen ihrem Rande entlang legte. Bei den älteren Jerusalemer Leitungen ist das Prinzip der Siphonröhren bei der Ueberschreitung eines Tälchens angewendet; die geschlossene steinerne Röhre ist dadurch hergestellt, dass grosse in der Mitte durchbohrte Quader wasserdicht neben einandergelegt wurden (S. 39). Die römische Baukunst führte dagegen die Leitungen auf grossen brückenartigen Aquädukten quer über das tiefste Tal hinüber, so die Anlagen bei Caesarea, Jericho u. a. Seltener sind unterirdische Kanäle (S. 39). Interessant ist zu beobachten, wie beim Siloahkanal im grossen und ganzen die horizontale Lage recht gut festgehalten wurde. Zwischen Anfang und Ende ist nur ein Höhenunterschied von 30 cm. Ob die alten Israeliten ein primitives Instrument besassen, womit sie die horizontale Lage bestimmen konnten?

3. Im Hochbau waren es recht bescheidene Aufgaben, welche die altisraelitische Kunst sich stellte: kleine Wohnhäuser und einfache Schutzmauern für die Städte. Von letzteren wird weiter unten die Rede sein. Vor David und Salomo wurde eine eigentliche Baukunst nicht ausgeübt (vgl. S. 32 f.). Deshalb mussten diese phönizische Bauhandwerker zu ihren Bauten kommen lassen. So begreift es sich, dass die Paläste Davids

und Salomos, obwohl sie mit den phönizischen, ägyptischen und assyrischen Bauten keinen Vergleich aushalten, bei den Hebräern die grösste Bewunderung erregten.

Der Mangel an Wald in Palästina (S. 23 f.) schloss die Anwendung von Holzkonstruktionen in grösserem Mass aus. Damit hängt ein wesentliches Merkmal der hebräischen Baukunst zusammen, das sie mit der phönizischen teilt: „Das Prinzip der (phönizischen) Architektur ist der behauene Fels, nicht wie in Griechenland die Säule. Die Mauer vertritt die Stelle des behauenen Felsen, ohne diesen Charakter ganz zu verlieren" (RENAN). Die Säule ist in letzter Linie Nachahmung der Holzstütze in Stein. Ebenso erklärt sich hieraus die Vorliebe für den Quaderbau; beim Holzfachwerk konnte dieser keine Verwendung finden, umsomehr aber kommt die Quadermauer der Felswand nahe: je massiger die Quader, desto grösser die Aehnlichkeit. Man darf den Syrern und Phöniziern die Ehre höchster Vervollkommnung der Quaderkonstruktion beimessen. Der Gewölbebau, der den Babyloniern und Aegyptern sehr frühe bekannt war, findet sich auch auf kanaanitischem Boden schon in vorisraelitischer Zeit. In Tell el-Mutesellim hat man aus lange vorisraelitischer Zeit sowohl das unechte Gewölbe ohne Schlussstein als den echten Gewölbebau gefunden. Bei ersterem wurde das Dach in der Weise gebildet, dass grosse Steinplatten einander horizontal überkragten. Den Abschluss nach oben bildete eine Lage langer Kalksteinquader. Aehnlich sind die Grabkammern Cheopspyramide und das Schatzhaus des Atreus in Mykenä überdeckt (vgl. Abb. 116). Aus derselben Periode stammt eine Grabkammer mit einem echten Gewölbe aus keilförmig behauenen Steinen. Das Gewölbe ist etwas überhöht, und neigt sich eher der Spitzbogenform als der des Rundbogens zu. Als Schlussstein ist eine grosse, 0,90 m lange Deckplatte eingelassen, welche das Ganze so gut verkeilt, dass eine Schuttmasse von über 8 m Dicke das Gewölbe nicht einzudrücken vermochte (Abb. 117).



Abb. 116. Unechtes Gewölbe (in Megiddo). Aus MNDPV.

Die salomonische Burg ist das einzige Bauwerk der vorexilischen Zeit, über das wir genauer unterrichtet sind[1]. Sie lag auf dem Osthügel (S. 32 f.)

[1] Ueber den Baubericht des Königsbuchs (I Reg 5—8) vgl. BSTADE in ZAW 1883

und vereinigte Palast, Harem, Tempel und Regierungsgebäude (s. u. S. 212). Genauer kann nach den Terrainverhältnissen des Osthügels allein der Platz des heutigen Ḥaram esch-Scherîf für diese Bauten in Betracht kommen; überall sonst wären im günstigsten Fall riesige Substruktionen nötig gewesen, um auch nur eine kleine ebene Fläche herzustellen.

Der alte Osthügel (vgl. Abb. 1 S. 31) ist ein ausserordentlich schmaler Ausläufer eines Hochplateaus, der sich erst von NW nach SO zieht, dann umbiegt zu der Richtung von NNO nach SSW. In derselben Richtung senkt sich der Hügel in Terrassen langsam, um dann an der Südspitze ziemlich steil abzufallen. Noch steiler sind auf der ganzen Strecke die Abhänge nach Osten und Westen. Von den drei Kuppen, in die er durch kleine Quertäler geschieden wird (s. S. 31), hat allein die mittlere Terasse eine einigermassen ebene, jedenfalls leicht zu ebnende Fläche von nennenswertem Umfang (ca. 100 m lang und 40—50 m breit), der Lage nach etwa in der Mitte des heutigen Ḥaram. Eben dies war der von der Natur gegebene Platz für einen grösseren Baukomplex. Die zahlreichen Zisternen und Kanäle zeigen, dass hier früher grosse Bauten gestanden haben.

Die Baugeschichte des Platzes lehrt, dass auf dem Osthügel stets ein Heiligtum war: Ḥaram, Hadrianstempel, Herodestempel, Salomos Tempel. Der



Abb. 117. Echtes Gewölbe (in Megiddo). Aus MNDPV.

Mittelpunkt des heutigen Heiligtums ist der heilige Fels, über welchem sich der ‚Felsendom' wölbt. In einer Länge von 17,7 m und einer Breite von 13,5 m erhebt sich die Felskuppe 1,25—2 m über dem Boden. Dass dieser Fels auch im

III 129—177 und JBenzinger, Die Königsbücher 25 ff. Der Verfasser des ursprünglichen Berichtes, der stark überarbeitet und durch Abschreiber verdorben worden ist, hat das, was er beschreibt, offenbar selbst gesehen. Aber er ist noch sehr ungewandt im Beschreiben (vgl. z. B. I Reg 6 $_{23-27}$); zudem sind die technischen Ausdrücke uns oft recht dunkel. Eine wertvolle Ergänzung findet dieser Bericht in vielen Stücken durch Ezechiel. Sein Tempel ist allerdings zunächst ein Phantasiegebilde, allein Ezechiel schliesst sich im wesentlichen an den alten Tempel an, ja er setzt die Bekanntschaft sogar mit dem Detail desselben voraus. Die Veränderungen, die er anbringt, sind veranlasst durch sein Streben nach peinlicher Regelmässigkeit der Anlage (§ 64) und durch seine Absicht, die Wohnung des Fürsten vom Tempelberg zu entfernen (Ez 43 $_{7-9}$). Seiner freien Phantasie gehören namentlich die Bestimmungen über die Vorhöfe und die Nebengebäude in diesen an.

Altertum schon der ideale Mittelpunkt des Ganzen, ein besonders heiliger Punkt war, hat einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit angesichts der unverwüstlichen Zähigkeit, mit welcher im Orient heilige Stätten vom grauen Altertum an durch alle Religionswechsel bis in die Gegenwart fortleben. Es spricht alles dafür, nichts dagegen, dass diese Felsspitze den davidischen Altar und dann auch den salomonischen Brandopferaltar getragen[1].

Der Tempel selber stand dann westlich vom Felsen, wo mit geringer Mühe ein ebener Raum geschaffen werden konnte, der gut ausreichte, wenn wir uns auf der Rückseite des Tempels den Hof nicht allzugross denken.

Suchen wir von dieser Lage des Tempels aus den Umfang des ganzen Baukomplexes zu bestimmen, so muss derselbe wesentlich kleiner angenommen werden als der des heutigen Ḥaram. Denn die Fläche des letzteren (321 m breit, 490 m lang) konnte man nur durch mächtige Substruktionen gewinnen, die den Boden an der Nordostecke um 38,10 m, an der Südostecke um 36,5 m, nahe der Südwestecke um 33,15 m erhöhten. Die Südwestecke steht genau genommen auf dem Westhügel, d. h. auf der Westseite des hier durchlaufenden Tyropoödatals (vgl. S. 31 und Abb. 1). Auch die höchste Stelle des Felsens unter der Ostwand liegt noch 20 m tiefer als der heilige Fels. Solche Unterbauten dürfen wir für Salomos Bau nicht voraussetzen.

Die Grundlagen der heutigen Mauer werden allerdings (mit Ausnahme der Südwest- und Nordostecke) vielfach Salomo zugeschrieben. Allein grosse Substruktionen scheinen schon dadurch ausgeschlossen, dass der Berichterstatter die Höhe der äusseren Mauer auf nur 3 Lagen Quader und eine Balkenlage angibt (wie die der inneren Hofmauern, I Reg 7 12). Ohne Substruktionen konnte aber an dem steilen Bergabhang (S. 31) kein grösseres Gebäude errichtet werden. Das Baumaterial entscheidet nichts. Zum alten Baubericht (I Reg 5 31 7 9 ff.) stimmt zwar die Grösse der Quadern in den unteren alten Lagen: es sind bis zu 1,9 m hohe und 7 m lange Steine verwendet, alle mit Ränderung, d. h. einem auf der Aussenseite herumlaufenden fein ausgemeisselten Rand von 0,1—0,3 m versehen, sorgfältig rechteckig behauen und ohne Mörtel so fest aneinandergefügt, dass in die Fugen kein Messer gesteckt werden kann. Ihre Aussenseite ist teils glatt, teils rauh und unbehauen (Rusticaquader). Aber auch Herodes hat mit Vorliebe zu seinen Bauten solche grosse Quader verwendet, und gerade bei seinen Tempelbauten wird das von Josephus in seinem Bericht in übertriebener Weise betont (25 Ellen lang und 12 Ellen hoch!). Dieser letztere Bericht (Ant. XV 380—425) gibt überhaupt den Ausschlag in unserer Frage. Nach ihm hat Herodes den Tempelplatz um das Doppelte vergrössert (Bell. Jud. I 21 1), so dass der Umfang von 4 Stadien (Ant. XV 400) sich auf 6 Stadien erhöhte (Bell. Jud. V, 5 2). Dabei wurde die Breite (Ost-West) von 1 Stadium (Ant. XV 400) beibehalten; dagegen wurde die Länge (Nord-Süd) verdoppelt, indem Herodes auf der Südseite eine Mauer weiter südlich von der alten von Grund aus neu baute (Bell. Jud. I 21 1). Das kann nur die heutige Mauer sein.

Von Salomos Bau müssen wir annehmen, dass sich die wesentlich kleinere Anlage möglichst an die Terrainverhältnisse anpasste. Dann aber kann der Palast und die andern Bauten nur südöstlich vom Tempelplatz gelegen haben, in der-

---

[1] Noch heute sichtbare Spuren deuten auf diese Bestimmung des Felsens hin: eine Rinne in demselben führt in eine unter ihm befindliche Höhle, diese steht mit einer Wasserleitung in Verbindung. Am wahrscheinlichsten sieht man hierin eine Abflussrinne für das Opferblut. Noch ursprünglicher dürfte diese Höhle als Cisterne gedient haben. — Mit dem *'ebhen schatjâ*, dem „Stein der Gründung", auf welchem nach rabbinischer Tradition die Bundeslade stand, kann er nicht gleichgesetzt werden, da er viel zu gross ist, als dass das Allerheiligste ihn hätte einschliessen können.

selben Richtung, wie sich der Hügelrücken hinzieht. Sie lagen also niedriger als der Tempel[1].

Den ganzen Baukomplex umschloss eine äussere Ringmauer, ‚die grosse‘ genannt (Abb. 118 Nr. 2, I Reg 7 12)[2]. Innerhalb dieser waren zwei je für sich bestehende, mit Mauern umschlossene Höfe (Abb. 118 Nr 3 u. 4). Der eine davon, ‚der zweite Vorhof einwärts von der Gerichtshalle‘ (I Reg 7 8, Abb. 118 Nr. 3), umschliesst Palast und Frauenhaus des Salomo. Der zweite heisst ‚der (innere) Vorhof des Tempels Jahves‘ (I Reg 7 12, Abb. 118 Nr. 4).

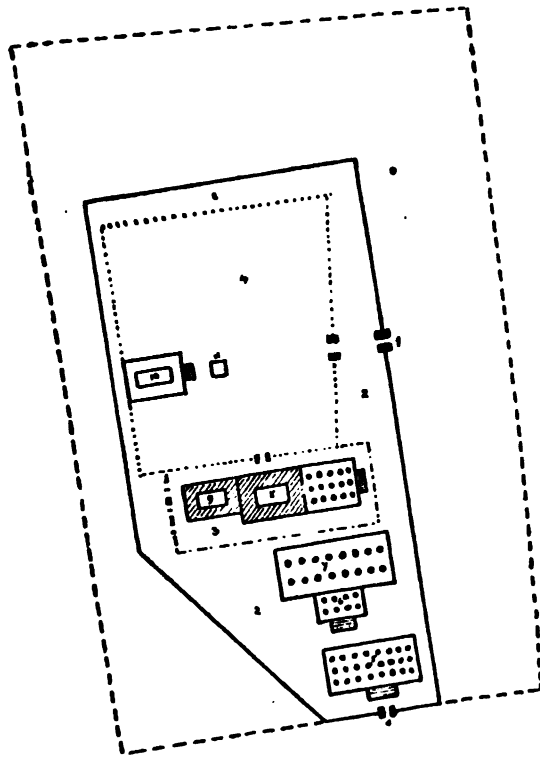


Abb. 118. Lageplan der salomonischen Bauten: 1. Eingang zu Burg und Tempel. 2. Der grosse Hof. 3. Palasthof. 4. Tempelhof. 5. Libanonwaldhaus. 6. Säulenhalle. 7. Tronhalle. 8. Palast Salomos. 9. Frauenhaus. 10. Tempel. 11. Altar.

Dass diese beiden inneren Höfe nur durch eine gemeinsame Mauer getrennt waren, so dass der König durch eine Türe von seinem Palast aus direkt zum Heiligtum gelangen konnte, ohne den äusseren, jedermann zugänglichen Vorhof durchschreiten zu müssen, darf man aus Ez 43 7 ff. schliessen, wornach nur eine Wand die Wohnung Jahves und der Könige Judas trennte. Der Tempelhof musste dagegen für das Volk direkt vom äusseren Vorhof zugänglich sein. Er bildete gegenüber diesem eine höhere Terrasse (Jer 36 10)[3].

Den Haupteingang zur Burg haben wir uns naturgemäss im Süden zu denken. Vorausgesetzt, dass der Erzähler die Baulichkeiten in der Ordnung nennt, in welcher sie dem von der Stadt her Kommenden entgegentraten, lag dem Eingang am nächsten das Libanonwaldhaus. Nach der sehr ungenauen Beschreibung (I Reg 7 2—5) handelt es sich um eine grosse Säulenhalle von 100 Ellen Länge, 50 Ellen Breite, 30 Ellen Höhe mit Ge-

[1] Auf die Ausdrücke *'âlâh* und *jârad* „hinauf“ und „hinab“ gehen (Jer 26 10 II Reg 11 19 Jer 22 1 36 9 ff.) darf man kein besonderes Gewicht legen, da diese für den Besuch des Tempels ständig gebraucht werden.

[2] *châṣêr* bezeichnet zugleich den ‚Vorhof‘ und die ihn umgebende ‚Vorhofsmauer‘.

[3] Ezechiels Tempel (Ez 41 und 42) hat nur zwei Höfe; da der Palast und die Staatsgebäude ganz vom Tempel entfernt sind, reicht er mit einem inneren und einem äusseren Tempelhof aus.

mächern im Oberstock. Die nächstliegende Annahme ist die, dass der Unterstock ein grosser Säulensaal war mit 3 Reihen von je 15 Säulen im Innern[1]. Die Vorder- und Rückwand mag, um Licht zu gewinnen, bei den Türen ebenfalls durch einige Säulen unterbrochen worden sein (s. Abb. 119). Auf den Säulen waren, um die Halle zu erhöhen, 3 Balkenlagen, gestützt durch ‚Schulterstücke' an den Säulen. Den Oberstock wird man sich dann von drei auf den Säulenreihen ruhenden Wänden durchzogen denken, was bautechnisch als das Naturgemässeste erscheint. Die Kammern hier oben dienten als Zeughaus (I Reg 10 16 f. Jes 22 8 vgl. Jes 39 2), der Säulensaal zu Volksversammlungen, wie auch Josephus angibt.

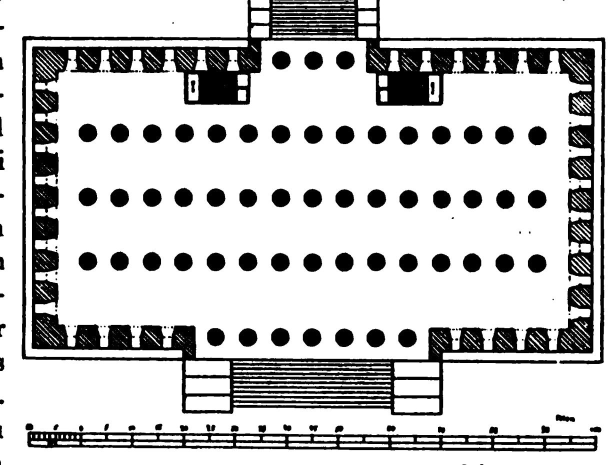


Abb. 119. Libanonwaldhaus, Grundriss.

Eine andere Möglichkeit ist die, einen freien Hofraum anzunehmen, umgeben auf allen vier Seiten von einem schmalen Bau, der im Unterstock aus Säulengängen besteht, im Oberstock Gemächer hat. Im Text hat diese Annahme weniger Stütze, wohl aber in der Analogie des phönizischen und syrischen Palastes. Nach FRIEDRICH[2] bestand derselbe in seiner einfachsten Form in einem Maueroblongum, welches in seinem Innern durch Holzkonstruktionen so ausgebaut war, dass durch die an den Wänden laufenden Galerien Wohn- und Vorratsräume geschaffen wurden.

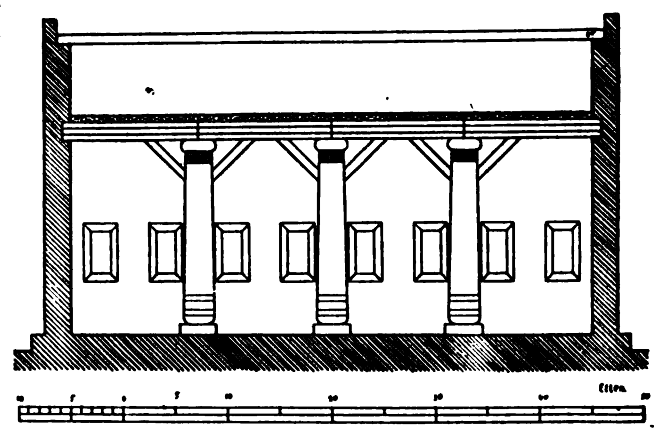


Abb. 120. Libanonwaldhaus, Querschnitt.

Hinter dem Libanonhaus, d. h. nördlich davon, steht eine Säulenhalle (I Reg 7 6), 50 Ellen lang, 30 Ellen breit, mit einer Vorhalle und einer Freitreppe (oder Schutzdach?). Von der Thronhalle (I Reg 7 7) wird uns keinerlei Mass angegeben; nur dass ihre Wände vom Fussboden bis zur Decke mit

[1] Die Breite von 50 Ellen nötigt uns, die 3 Säulenreihen alle ins Innere zu verlegen. Auch so erhalten wir einen Säulenabstand von 50 : 4 = 12½ Ellen = 6,18 m (von Mitte zu Mitte), der mit den Dachbalken zu überspannen war. Daher die stützenden „Schulterstücke" der Säulen.

[2] Tempel und Palast Salomos, Innsbruck 1887; Die vorderasiatische Holztektonik, Innsbruck 1891.

Zedernholz getäfert waren, wird erwähnt. Sie diente als Gerichts- und Audienzsaal, während die ihr vorliegende Säulenhalle wohl nur eine Art Vorhalle oder Wartehalle für sie bildete.

Hinter der Gerichtshalle kam der Palasthof mit den eigentlichen Privatgebäuden. Von diesen wird uns nur soviel erzählt, dass sowohl das Haus Salomos als das der Tochter des Pharao, seiner Hauptfrau, im Stil der Gerichtshalle erbaut waren, also wohl getäfert und mit einer grossen Halle im Unterstock. Offenbar ist der Berichterstatter niemals in das Innere des Palasthofes gekommen. Wir dürfen uns die Bauten nach Art anderer orientalischer Paläste als einen ziemlich ausgedehnten Komplex von Flügeln mit Höfchen und Gärten denken.

Was an allen diesen Konstruktionen auf den ersten Blick als ausländisch sich aufweist, ist die ausgedehnte Verwendung des Holzes, namentlich der Holzsäulen. Die Heimat dieses Stils dürfen wir nirgends anders suchen als in der Heimat des Holzes: im Libanon, in Nordsyrien.

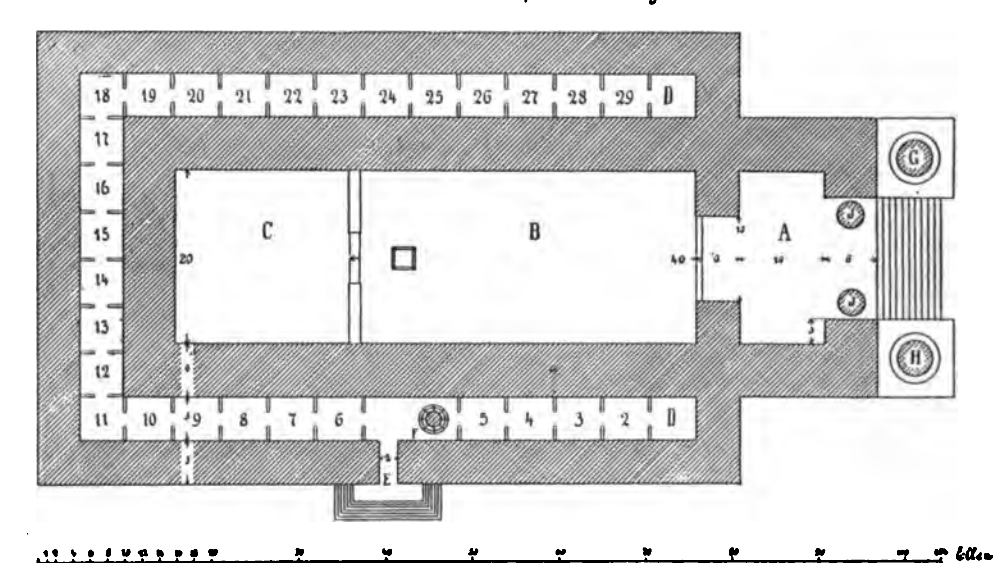


Abb. 121. Grundriss des Tempels.

Der Tempel bestand aus einem Hauptbau und dem umgebenden Seitenbau. Der Hauptbau war ein Steinbau von 60 Ellen länge (Ost-West), 20 Ellen Breite (Nord-Süd), 30 Ellen Höhe. Diese Zahlen gelten für die innere Weite; nach Ezechiels Angaben (41 5) dürfen wir die Dicke der Aussenwände auf sechs Ellen annehmen. Der Tempel stand westlich vom Altar. Seinen Eingang im Osten bildete eine Vorhalle von 20 Ellen Breite und 10 Ellen Tiefe, zu der man nach Ezechiel (40 49) auf 10 Stufen hinaufstieg. Am Eingang der Halle standen die beiden Bronzesäulen s. u.

Auf drei Stufen umgab dieses Hauptgebäude ein Anbau in drei Stockwerken von je fünf Ellen Höhe; jeder Stock enthielt (nach Ezechiel 41 6 s. Komm. z. St.) 30 Kammern (im herodianischen Tempel nur 13, der Oberstock

nur 12), die demnach sehr klein waren. Der Eingang zum Seitenbau befand sich auf der Südseite (I Reg 6 8). Treppenlucken (oder Wendeltreppen?) führten von einem Stockwerk ins andere. Fenster dürfen als selbstverständlich vorausgesetzt werden. Die innere Breite der Stockwerke nahm nach oben zu: der untere Stock war fünf, der mittlere sechs, der obere sieben Ellen breit. Dies wurde dadurch erreicht, dass die Mauern sich nach oben in Absätzen verjüngten. Der Baubericht (I Reg 6 6) sagt das nur von der Innenmauer, der eigentlichen Tempelmauer; STADES Vermutung, dass das gleiche auch bei der Aussenmauer der Fall war, erscheint nicht unwahrscheinlich, man brauchte so auf jeder Seite nur 1/2 Elle einzurücken (s. Abb. 122). Die innere Mauer wäre dann oben 4 1/2 Ellen, die äussere Mauer 3 1/2 Ellen dick gewesen.

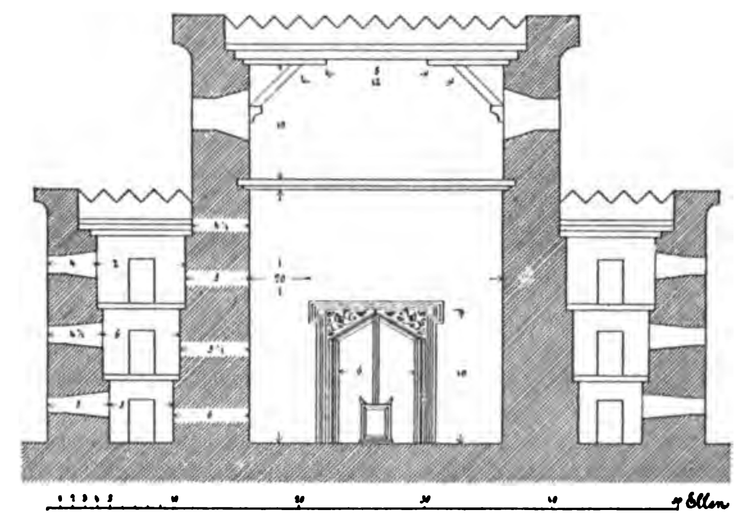


Abb. 122. Querschnitt des Tempels.

Der Seitenbau hatte einschliesslich der Balkenlagen zwischen den einzelnen Stockwerken und des Daches eine Höhe von mindestens 17 Ellen; demnach mussten die Fenster des eigentlichen Tempels noch höher liegen. Da sie ausserdem auf der Aussenseite mit einem Holzgitter verwahrt waren, (vergl. S. 94) konnte das Innere nur mangelhaft erleuchtet sein. Der Innenraum war in zwei Teile geteilt: den grösseren Vorderraum und den kleineren Hinterraum. Der Hinterraum stellte das eigentliche Wohngemach des Gottes (*debîr*, später mit Vorliebe „Allerheiligstes“ genannt) dar; er hatte kubische Gestalt: wie seine Breite und Länge betrug auch seine Höhe 20 Ellen, 10 Ellen weniger als die Höhe des ganzen Hauses. Wozu der 20 Ellen breite und lange, 10 Ellen hohe Raum über dem Debîr diente, erfahren wir nicht. Das Debîr war völlig dunkel (I Reg 8 12 f.) Vom Vorderraum trennte es nur eine dünne Wand aus Zedernholz; in derselben gestattete eine fünfeckige Türe (s. Figur 122), deren Flügel aus Oelbaumholz gefertigt waren, den Zutritt. Hier stand zwischen zwei Keruben die heilige Lade, geborgen vor allen profanen Blicken.

Zu dem Vorderraum, der 40 Ellen lang war, führte aus der Vorhalle eine viereckige Türe, deren Pfosten aus Oliven-, deren Flügel aus Zypressenholz gefertigt waren. Jeder der Türflügel bestand aus zwei für sich drehbaren Blättern, so dass man, um ins Heiligtum zu gehen, nicht die ganzen Türflügel, sondern nur die inneren Blätter zu öffnen brauchte.

Beide Räume waren vollständig vertäfert: Zedernbretter bedeckten die Wände vom Fussboden bis zu den Balken der Decke; Zypressenbohlen bildeten den Boden, so dass von Mauerwerk und Stein nichts zu sehen war.

Zu Ezechiels Zeit waren die Wände mit Schnitzereien (Kerube etc.) verziert; im Baubericht ist dies erst von späterer Hand nachgetragen. Die Schnitzereien werden wohl Werk eines späteren Königs sein. Noch später ist der Nachtrag, dass alle Wände und Böden ganz mit Goldblech belegt waren, davon wissen die Erzählungen von den Plünderungen des Tempels nichts (I Reg 14 $_{26}$ II Reg 14 $_{14}$ 16 $_{17}$ 18 $_{16}$). Auch Ezechiels Tempel hat diesen Goldschmuck nicht; erst die Beschreibung der goldbedeckten Stiftshütte hat die Uebertragung auf den Tempel veranlasst.

Ueber das Dach erfahren wir nichts; um den Raum von 20 Ellen Weite mit Zedernbalken überspannen zu können, wird man wohl mit Trägern von den Seitenwänden her die Dachbalken gestützt haben.

Salomos Burg konnte einen schönen Anfang zur Entwicklung einer hebräischen Baukunst bilden. Vielleicht dürfen wir für das Nordreich auch eine solche annehmen. Dass z. B. Jerobeam d. Gr. seine Hauptstadt Samaria auch mit einem schönen Palast geschmückt, ist doch sehr wahrscheinlich. In Jerusalem aber scheint Salomos Burg das erste und letzte Bauwerk in grösserem Mass geblieben zu sein (vgl. S. 33 f.). Die Trennung der Reiche hatte den Judäern die beste Kraft genommen, das kleine Ländchen hatte über wenig Mittel zu verfügen. Hatte doch sogar der ‚reiche' Salomo die Kosten seiner Burg durch Abtretung von 20 israelitischen Städten in Galiläa bezahlen müssen (I Reg 9 $_{10}$ f.). Der Bedeutung des Tempels musste es sehr zu statten kommen, dass ihn kein anderer Prachtbau in den Schatten stellen konnte; eine eigentliche Baukunst konnte sich aber unter diesen Umständen nicht entwickeln. So ist es auch nach dem Exil geblieben; der zweite Tempel stand an Pracht hinter dem ersten sehr zurück, und auch er wurde mit Hilfe phönizischer Baumeister errichtet (Ezr 3 $_{7}$). Erst mit dem Eindringen des Hellenismus erwachte die Baulust. Aber es war ganz der griechisch-römische Stil, der jetzt, namentlich bei den Bauten der Herodier, herrschte.

Nach alledem wird man sagen dürfen: eine Baukunst als eigentliche schöne Kunst hat es bei den Hebräern nicht gegeben; ihre Baukunst ist immer in den Grenzen einer bloss mechanischen Kunst geblieben. Wo sie dieselben überschreitet, da sind es fremde, nicht-hebräische Kräfte, mit denen sie arbeitet.

§ 44. Die bildende Kunst.

1. Wenigstens ein Zweig der Plastik hat sich im Zusammenhang mit den salomonischen Bauten zu einer gewissen Blüte entfaltet: der Bronzeguss. Ein tyrischer Künstler Namens Churam-Abi, der Sohn eines Tyrers

und einer Danitin (II Chr 2 12 f.), goss die Tempelgeräte in der Jordanebene, zwischen Sukkot und Saretan (I Reg 7 46).

Unter seinen Leistungen werden zuerst genannt die beiden Säulen *jâkhîn* und *bo'as*[1]. Die Höhe des Säulenschafts wird auf 18 Ellen, mit dem Kapitäl auf 23 Ellen angegeben (ca. 12,5 m); ein Faden von 12 Ellen umspannte sie, das ergibt einen Durchmesser von 3⁹/₁₁ Ellen (ca. 1,9 m). Sie waren inwendig hohl, der Guss 4 Finger dick. Die Kapitäle sind 5 Ellen hoch. Sie wurden besonders gegossen, ebenso ihre Verzierung, ehernes Netzwerk aus je zwei Reihen von 100 Granatäpfeln. Die Kapitäle waren oben lilienförmig (Abb. 124), oder hatten nach anderer möglicher Deutung noch einen lilienförmigen Aufsatz (Abb. 123). Sie standen nach Ezechiel (40 49) neben den Pfeilern der Vorhalle; jedenfalls waren sie nicht in architektonischer Beziehung zu dem Bau (als Träger der Oberschwelle), sondern sind völlig freistehend und selbständig zu denken. Das ergibt auch ihre Bedeutung (s. § 62). Ebenso zeigt die interessante Darstellung des jüdischen Tempels auf einer Glasschale des 3. oder 4. christlichen Jahrhunderts (Abb. 125) zwei freistehende Säulen neben dem Eingang.

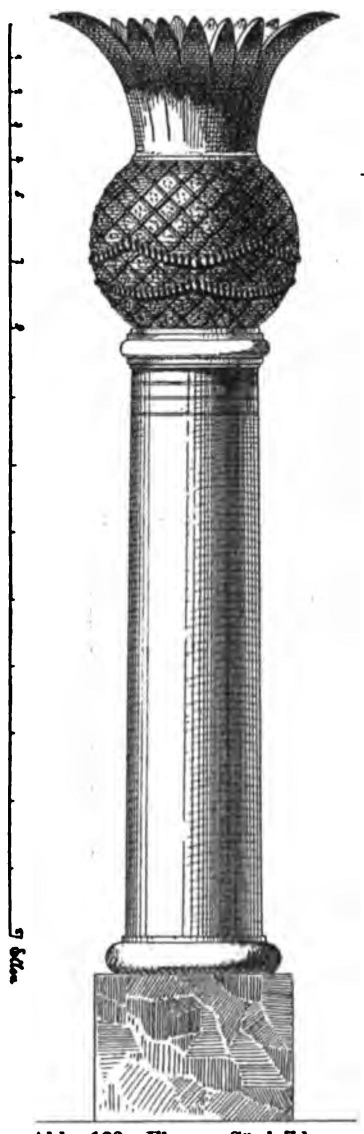


Abb. 123. Eherne Säule des Tempels.

Als eine noch grössere Leistung darf der Guss des *ehernen Meers* (Abb. 126) betrachtet werden. Das Wasserbecken hatte eine Höhe von 5 Ellen (ca. 2,5 m); eine Schnur von 30 Ellen umspannte es, was einen Durchmesser von ca. 9,55 Ellen (II Chr 4 2 : 10 Ellen) ergibt. Es war eine Handbreit dick, sein Rand war wie ein Becherrand, lilienartig nach aussen umgebogen. Unterhalb des Randes war es von zwei Reihen Coloquinten umgeben, die beim Gusse gleich mitgegossen waren. Also haben wir dieselben reliefartig, nicht wie den Schmuck der Säulenkapitäle freihändig zu denken. Es fasste 2000 *bat*, d. h. 72 800 Liter[2]. Das Becken ruhte auf bronzenen Rin-

[1] I Reg 7 15—22. Zur Ergänzung des sehr verdorbenen Textes leisten Jer 52 17—23 und II Reg 25 13—17 gute Dienste.

[2] Die Zahl ist falsch, eine Halbkugel in der angegebenen Grösse fasst 32 707 l, ein Zylinder 49 062 l, das Becken dürfte demnach zwischen 36 000 und 40 000 l gefasst haben, also etwa halb so viel als im Baubericht angegeben ist.

dern, die in vier Gruppen standen, je drei nach einer Himmelsrichtung blickend. Ueber alles sonst Wissenswerte schweigt der Erzähler. Seine Bedeutung s. § 62.

Die zehn fahrbaren Wasserbecken (Abb. 127) bestehen zunächst in einem 3 Ellen hohen, 4 Ellen langen und ebenso breiten Gestell auf $1^1/_2$ Ellen hohen bronzenen Rädern. Sowohl die Rahmen (*schelabbîm*), die das Ganze zusammenhielten, als die zwischen den Rahmen befindlichen Leisten (*misgerôt*), die Ahas ohne das Ganze zu zerstören herausschneiden konnte, waren mit Keruben, Löwen, Stieren, Palmen und Guirlanden verziert. Auf diesem Gestell und mit ihm durch Stützen in den vier Ecken verbunden, ist ein zylinderförmiger Aufsatz $1^1/_2$ Ellen hoch, auf welchem dann das Becken aufsitzt. Letzteres mit einem Durchmesser von 4 Ellen (ca. 2 m), fasst 40 Bat = 1457,6 l. Ueber die Bedeutung

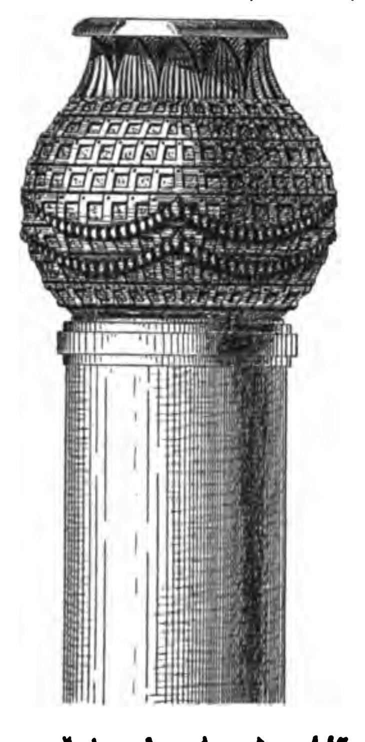


Abb. 124. Kapitäl der ehernen Säulen. Andere Möglichkeit.



Abb. 125. Glasschale mit Abbildung des Tempels.

des Beckens s. § 62. In den Grundzügen dieselbe Konstruktion zeigt ein in Larnaka gefundener kleinerer (nur 39 cm hohe) Bronzewagen (Abb. 128).

Dem letzteren noch ähnlicher wird der salomonische Wagen, wenn man die Höhe des zylinderförmigen Aufsatzes nach dem einen der beiden Berichte I Reg 7 35 auf nur $^1/_2$ Elle annimmt. Das ist an sich möglich, da das Becken nicht als 2 Ellen tiefe Halbkugel, sondern wesentlich flacher gedacht ist; eine Halbkugel würde ca. 2000 l fassen. Näheres s. bei Benzinger, Kommentar z. St. und bei Stade, Die Kesselwagen des salomonischen Tempels ZAW XXI 145—190.

Was die Herstellung von Vasen und Schalen aus Bronze,

Silber und Gold betrifft, so ist diese Industrie, wie kaum eine andere, das Monopol der Phönizier gewesen. Wahrscheinlich haben die hebräischen Metallarbeiter von Churam-Abi immerhin so viel gelernt, dass sie einfachere Stücke selbst herstellen konnten (vgl. auch II Reg 16 10). Feinere Arbeit werden sie schwerlich geliefert haben. Auf alle Fälle kann es sich bloss um Nachahmung des phönizischen Stils gehandelt haben. Die Phönizier versorgten damals die halbe Welt mit diesen Geräten. Unter dem Tribut, den sie den Aegyptern zahlen, spielen Gold- und Silberschalen eine grosse Rolle. Ueber ihre Detailornamentik s. S. 226 f.

Dasselbe gilt auch von den Schmucksachen: einen guten Teil der Gegenstände mag zu allen Zeiten der phönizische Handel geliefert haben.

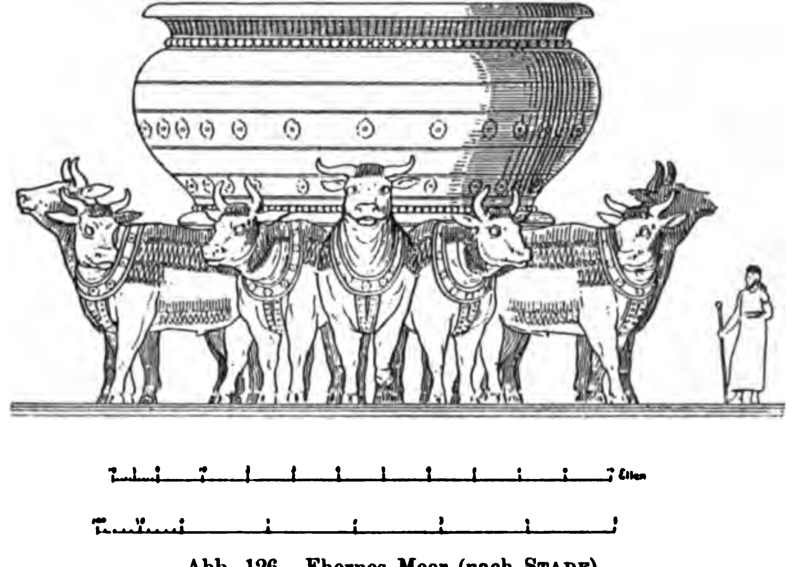


Abb. 126. Ehernes Meer (nach STADE).

Die Ausführung bei den Israeliten wird meist etwas einfacher und weniger fein gewesen sein. Für die Formen vgl. Abb. 44 ff.

Zumeist einheimische Arbeit dürften dagegen die kleinen Götterbilder sein, die man bei den Ausgrabungen gefunden hat, soweit es Darstellungen einheimischer Götter sind. Ba'al-Jahwe repräsentiert ein kleines 7 cm langes Stierbild aus dem Ostjordanland (Abb. 129), von Astarte haben wir Bronzebilder aus Ta'annek und Gezer (Abb. 130. 132). Die Ausführung ist für einheimischen Ursprung roh genug; auch der Umstand spricht dafür, dass nach den Funden die verschiedenen Städte ihren eigenen Astartetypus hatten (s. § 61). Der Mehrzahl nach waren diese Bilder allerdings aus Ton (s. u.).

2. Neben dem Bronzeguss wurde das Ueberziehen mit Metallblech, das im ganzen vorderen Orient eine wichtige Rolle spielte, auch in Israel geübt. Gottesbilder aus einem Kern von Ton, Holz oder unedlem Metall mit einem Ueberzug aus Gold- oder Silberblech waren nicht selten.

Sie heissen hienach *ṣippui* oder *'aphuddâ* (die „Ueberzogenen", Jes 30 22; vgl. die griechischen περίχρυσα und περιάργυρα). Die berühmten Stierbilder von Dan und Bethel waren vielleicht ebenfalls mit Goldblech überzogen (I Reg 12 28 u. a.). Auch sonst ist diese Technik bezeugt: Hiskia überzog die Türen am Tempel mit Blech (Kupfer? II Reg 18 16), der Altar der Stiftshütte wird mit Kupferblech überzogen (Num 17 3 f.); über den Goldüberzug bei Stiftshütte und Tempel s. o. S. 216. Besonders bei den Hetitern war die Metallblechtechnik frühe im Gebrauch, da sie als Ausgangspunkt für ihre Steinskulptur erkennbar ist.

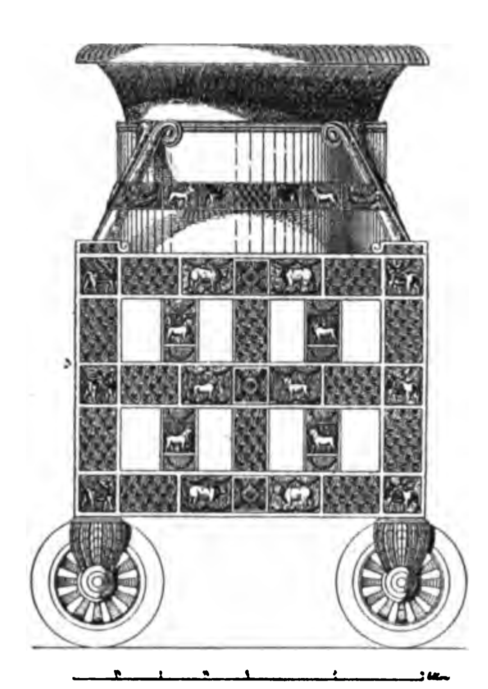


Abb. 127. Fahrbares Wasserbecken.

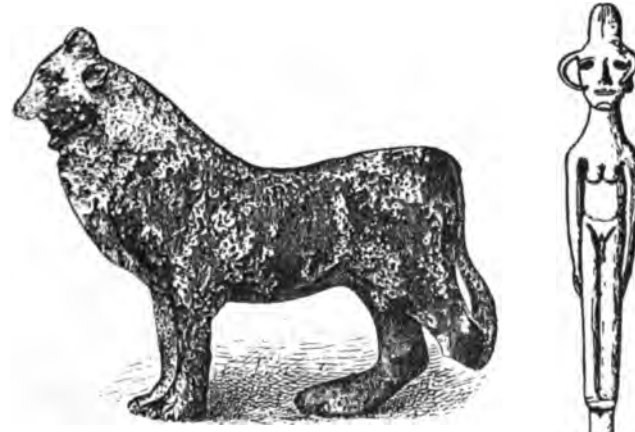
3. Von Skulptur in Stein wird uns im A. T. nichts berichtet. Nirgends wird irgend welche Steinornamentik an den Palästen, nirgends eine Statue erwähnt. Auch die Steinsarkophage, die z. B. in Phönizien und Aegypten Anlass zu reicher Kunstentfaltung gegeben, sind den Hebräern von Haus aus unbekannt. Die kultische Steinsäule, die *maṣṣêbâ*, hat immer ihre einfache Form der Steinsäule beibehalten, und der Uebergang von da zur Herme und zum Gottesbild hat sich bei den Israeliten nicht wie bei den anderen Völkern vollzogen. Auch die Ausgrabungen haben bis jetzt noch kein Steinbild zu Tage gefördert. Doch muss man dabei bedenken, dass nur kleine Landstädte, noch nicht die königlichen Residenzen ausgegraben worden sind.

4. Von Holzbildnerei ist uns nur ein Werk bekannt, und das nur in mangelhafter Beschreibung. Im Allerheiligsten des salomonischen Tempels stehen neben der Lade zwei grosse Keruben, geschnitzt aus dem Holz des wilden Oelbaums, 10 Ellen hoch. Sie breiten ihre Flügel, die je 5 Ellen lang sind, aus und stehen so, dass die inneren Flügel sich berühren, die äusseren bis an die Wand reichen (I Reg 6 23—27). Ueber die Gestalt der Kerube s. S. 228. Auch Götterbilder schnitzte man aus Holz (Jes 44 13—17). Ferner liebte man es, das Holzgetäfer eines Raumes, Türpfosten u. s. w. mit Schnitzwerk zu verzieren. In Ezechiels Zeit war der Tempel damit reichlich versehen. Ebenso boten die Zimmermöbel, Divane, Tische, Stühle etc. Gelegenheit zu Verzierungen (vgl. die Beschreibung des salomonischen Thrones I Reg 10 18—20).

5. Erhalten sind uns (von ein paar Gussbildern der Astarte abgesehen) nur Werke der Tonbildnerei. Ausser den künstlerisch geringwertigen rohen kleinen Gottesbildern (Abb. 131, 132) sind besonders diejenigen von Interesse, welche die Macht fremdländischer Einflüsse beweisen, z. B. eine ganz ägyptisch gedachte Astarte von Gezer (Abb. 132). Ausserdem haben wir die Tiere als Krughenkel, als Lampen (Abb. 135. 136) und mit unbekanntem Zweck (Abb. 137). Die Ausführung ist bald roher, bald feiner, das hängt aber nicht mit dem höheren oder niedrigeren Alter zusammen, sondern mit der grösseren oder geringeren Geschicklichkeit des Meisters. Dagegen zeigen die schönsten Tonfiguren, die wir haben, die Köpfe an dem Räucheraltar von Ta'annek, den Einfluss ihrer Zeit (± 700 v. Chr.). Die fein ausgeführten bartlosen Menschenköpfe (Frauenköpfe?) der Tierfigu-



Abb. 128. Bronzewagen aus Cypern.



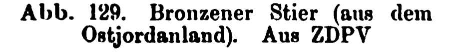


Abb. 129. Bronzener Stier (aus dem Ostjordanland). Aus ZDPV

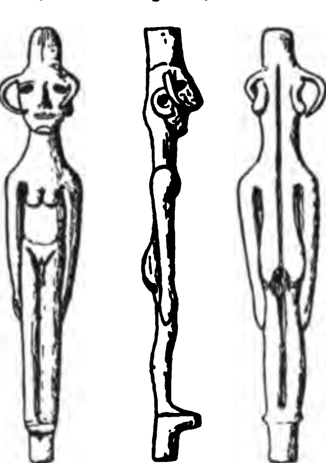


Abb. 130. Zweigehörnte Astarte (Aschtarot Karnajim) aus Gezer. Aus PEF Quart. Statements.

ren (Kerube) mit ihren grossen und auffallend scharfen Nasen, ebenso wie das zur Volute gewordene Widderhorn und der schematisierte Lebensbaum mit

seinen Spiralblättern entfernen sich stark von den alten babylonischen Formen (s. Abb. 138).



Abb. 131. Götterbild aus Stein (aus Megiddo). Aus MNDPV.



Abb. 132. Tönernes Astartebild (aus Gezer). Aus PEF Quart Statements.

6. Bei den Israeliten gehört die Glyptik nach allem, was uns bis heute davon bekannt ist, mehr zu der zeichnenden Kunst, als zur Plastik; die Siegel von sicher israelitischem Ursprung (über das Löwensiegel s. unten) gehen meist kaum über die Umrisszeichnung der als Ornamente dienenden Figuren hinaus.

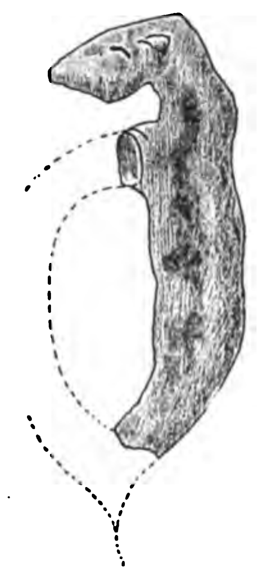


Abb. 133. Fuchskopf als Krughenkel (aus Ta'annek). Aus Sellin, Tell Ta'annek.



Abb. 134. Löwenkopf als Handgriff (aus Ta'annek). Aus Sellin, Tell Ta'annek.

Abgesehen von den in einem Ring gefassten, meist ovalen Steinen von teilweise beträchtlicher Grösse (s. S. 81 f.) begegnen uns hauptsächlich drei Formen von Siegeln: Skarabäen (und Skarabäoide, Abb. 139. 140), Zylinder

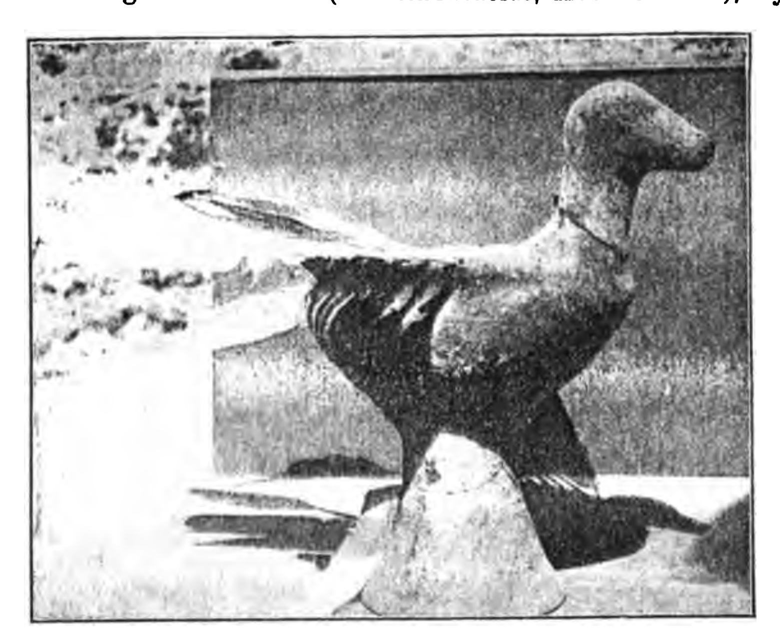


Abb. 135. Lampe in Form einer Ente (aus Gezer). Aus PEF Quart. Statements.

(Abb. 45) und kegelförmige Siegel (Abb. 141). Von einer vierten Form, viereckiger Stein, ist nur ein einziges Exemplar bis jetzt bekannt (Abb. 142). Dass Aegypten die Heimat des Skarabäus, Babylonien die des Zylinders ist, wurde schon oben (S. 82) erwähnt. Das schliesst nicht aus, dass in zahl-

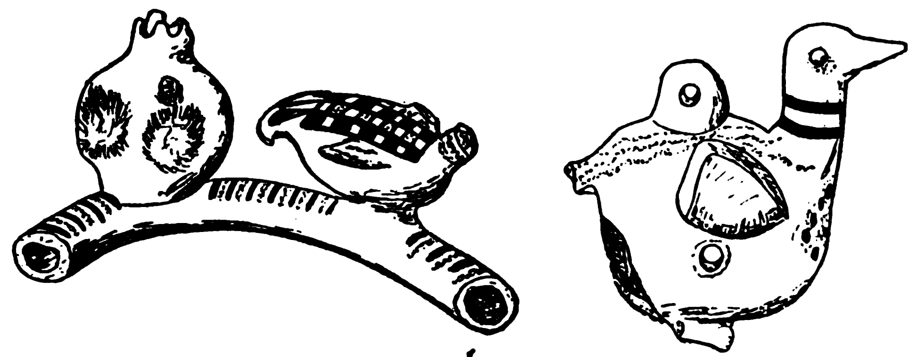


Abb. 136. Bruchstück einer Lampe (?) mit Vogel und Granatapfel. Aus PEF Quart. Statements.

Abb. 137. Tönerner Vogel (aus Gezer). Aus PEF Quart. Statements.

reichen Fällen, namentlich bei den Skarabäen, die Graveurarbeit phönizisch ist (vgl. z. B. Abb. 143 und 145). Ein solches Skarabäoid aus Ta'annek (Abb. 143) zeigt, wie der hebräische Besitzer nachträglich seinen Namen

eingravieren liess und die Graveurarbeit in Kanaan gemacht worden ist (vgl. Abb. 145 und S. 228).

Weitaus die meisten dieser Siegel tragen keinen Namen, wenigstens nicht den Namen des Besitzers (die Skarabäen enthalten manchmal einen Pharaonennamen). Das hindert ihren Gebrauch als Siegel natürlich nicht



Abb. 138. Räucheraltar aus Ta'annek (linke Seitenansicht). Aus Sellin, Tell Ta'annek.

— auch die Siegel auf dem S. 177 abgebildeten Kaufkontrakt haben keinen Namen. Die Hauptsache waren die Embleme darauf. Siegel ohne solche, mit dem blossen Namen des Besitzers, sind seltener. Vgl. das Siegel der 'Amdijâhu, Tochter des S̆ebanjâhu (Abb. 144, sowie Abb. 91). Charak-

teristisch ist bei diesen Siegeln mit Namen in hebräischer Schrift die Doppellinie, welche fast immer die beiden Schriftreihen oder Figur und Schrift trennt. In Beziehung auf ihren Schriftcharakter sind die wichtigsten Siegel schon oben besprochen worden (S. 179 f.).



Abb. 139. Skarabäus.



Abb. 140. Skarabäoid.

Was bei den Ausgrabungen gefunden wurde, ist meist ziemlich rohe Arbeit (vgl. z. B. Abb. 141, 142), abgesehen natürlich von den aus dem Ausland stammenden Stücken. Auch von den hier und S. 180 wiedergegebenen Siegeln mit hebräischer Schrift, die wir am ehesten als Erzeugnisse des Landes betrachten dürfen, verrät keiner besondere künstlerische Auffassung oder auch nur hervorragende Handfertigkeit (vgl. Abb. 153—156). Wir dürfen ruhig annehmen, dass das hier an den Tag gelegte Mass von Fertigkeit durch die Phönizier und Kanaaniter zu den Israeliten gekommen ist und dass man verstand, solche Siegel selber zu gravieren. Aber die bessere Ware, die allerdings seltener war, wird immer vom Ausland gekommen sein.

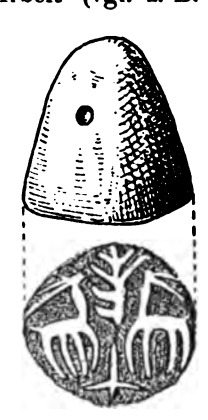
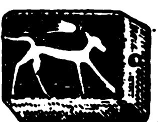


Abb. 141. Kegelförmiges Siegel (aus Ta'annek). Aus SELLIN, Tell Ta'annek.



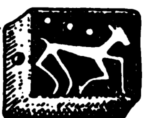


Abb. 142. Viereckiges Siegel (aus Ta'annek). Aus SELLIN, Tell Ta'annek.

Hierher dürfte insbesondere das schönste aller erhaltenen hebräischen Siegel zu rechnen sein, das bei den Ausgrabungen in Megiddo gefunden wurde, das Siegel des Schema, des Ministers Jerobeams II. (Abb. 145). Man braucht nur die Darstellung des Löwen auf einem babylonischen Siegelzylinder (Abb. 146) oder den Löwen von der Triumphstrasse des Marduk in Babylon (Abb. 147) daneben zu halten, um sofort zu sehen, dass hier ganz dieselbe babylonische Darstellungsweise vorliegt: die Art wie der Löwe den Rachen aufsperrt und den Schwanz krümmt, die Zeichnung der Füsse, die Wiedergabe der Mähne am Nacken und der Haare am Bauch ist bei diesen und einer Reihe anderer Bilder stets dieselbe, so dass man durchaus berechtigt ist, von einer stehenden, konventionell gewordenen Darstellungsweise zu reden (vgl. dagegen den ägyptischen Löwen aus Ta'annek Abb. 148). Diese konnte, ja wird wohl auch in Palästina und Phönizien angenommen worden sein. Aber die Ausführung des Siegels steht so hoch über der der andern bekannten Siegel, ist unter den hebräischen Siegeln eine so ganz

einzigartig feine, während sie genau dem Abb. 146 wiedergegebenen babylonischen Siegel entspricht, dass man den Siegelstecher in Babylonien suchen muss, ausser man wollte an einen babylonischen Meister denken, der am israelitischen Hof seine Kunst geübt, was an sich wohl möglich wäre.



Abb. 143. Aegyptisierendes phönizisches Skarabäoid (aus Ta'annek). Aus SELLIN, Tell Ta'annek.



Abb. 144. Siegel der 'Amdijâhu bat Schebanjâhu. Aus PEF Quart. Statements.

7. Will man den Charakter der bildenden Kunst beurteilen, so muss man sich zunächst hüten, über die Technik ein definitives Urteil abzugeben; denn was bis jetzt in den Provinzialstädtchen Megiddo, Ta'annek, Gezer etc. ausgegraben wurde, scheint in der Hauptsache billige Dutzendware zu sein und schliesst bessere Arbeit, in den Hauptstädten z. B., nicht aus. Dagegen gestattet die Auswahl der künstlerisch bearbeiteten Stoffe und der Stil der Bearbeitung schon jetzt bestimmte Schlüsse.



Abb. 145. Siegel des Schema', vergrössert (aus Megiddo, vgl. Abb. 88). Aus MNDPV.

Charakteristisch ist das Fehlen von Darstellungen von Mensch und Tier in selbständiger Bedeutung: keine Königsstatuen, keine Szenen aus dem täglichen Leben, keine Kriegsbilder, keine Jagddarstellungen. Abgesehen von den Götterbildern (Astarte, Ba'al) finden wir Tier und Mensch in der Kunst nur als Ornament verwendet. Letzterer ist auch da selten: eine ägyptische Figur auf dem Siegel Abb. 89 aus Juda, eine babylonisch gezeichnete auf einem Siegel aus 'Ammân im Ostjordanland (Abb. 149) und dann vor allem die Menschenköpfe auf den Kerubfiguren (vgl. S. 228).

Was dann weiter die als Ornamente verwendeten Motive betrifft, so ist charakteristisch, dass sie fast alle sowohl ihre religiöse Symbolik von der babylonisch-syrischen Religion haben, als auch in der Form, die wir bei den

Israeliten finden, babylonisch sind. Nur der Lebensschlüssel (Abb. 160) ist ägyptisch. Die in Gezer häufigen geometrischen Ornamente (Abb. 150. 151), Schlangenlinien, Spiralen, Kreise etc. mögen gerade dort aus Aegypten kommen, vgl. den ägyptischen Skarabäus Abb. 152 aus Gezer. Aber sonst finden sie sich auch auf einem babylonischen Zylinder aus Gezer (Abb. 153), und Syrien hat schon frühe auch auf Vasen lineare Ornamente ausgebildet (vgl. Abb. 181. 185); vgl. hierzu auch die geometrischen Verzierungen in der Keramik (S. 229 f.). Der Stier, das Symbol Jahwe-Marduks, spielt nicht nur als Gottesbild von Bethel und Dan, sondern auch im Tempel bei der Verzierung der Wände, der ehernen Becken, als Träger des Meers eine Rolle; er kehrt auch auf Siegeln wieder (Abb. 154). Der häufig zur Dekoration verwendete Granatapfel (vgl. Abb. 155) mit seinen vielen Kernen ist



Abb. 146. Gilgames im Kampf mit dem Löwen. (Assyrischer Siegelzylinder.)

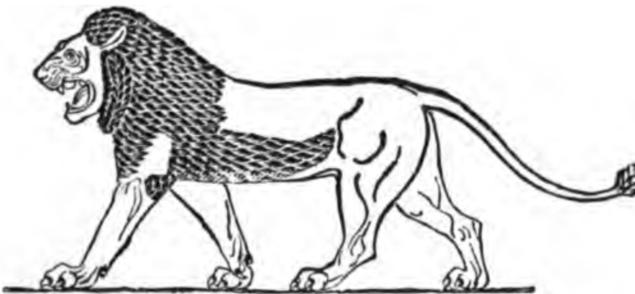


Abb. 147. Löwe von der Prozessionsstrasse in Babylon.

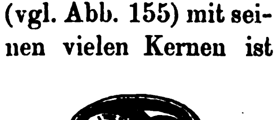


Abb. 148. Löwe auf einem ägyptischen Skarabäus (aus Ta'annek). Aus Sellin, Tell Ta'annek.

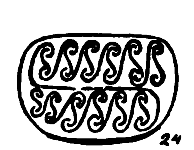
Symbol des Tammuz. Der Löwe, den wir auf Siegeln (Abb. 145), als Schmuck der Tempelwände, der Tempelbecken etc., am Räucheraltar aus Ta'annek (Abb. 138), an Salomos Thron (I Reg 10 14 f.) finden, das Tier Nergals, der Sommersonne, ist seit den Zeiten Gudeas eine Hauptfigur der babylonischen Kunst und Mythologie und hat auch in der israelitischen Symbolik seinen entsprechenden Platz (Ez 1 10); die babylonische Darstellungsweise wird für Israel durch das Siegel des Schema' (Abb. 145) bewiesen. Selbst die geflügelte Sonnenscheibe ist nicht ägyptischen Ursprungs; sie mag es auf dem auch sonst ägyptisch gehaltenen Siegel Abb. 45 sein, kehrt aber wieder auf einem moabitischen Siegel (Abb. 156) und begegnet uns schon auf einem alten hetitischen Relief (Abb. 157). Der Steinbock, das Tier des Nebo (Westpunkt) ist im Westland häufig zu erwarten; er findet sich auch auffallend zahlreich auf Siegeln in Gezer, ein anderes Steinbocksiegel vgl.

Abb. 158. Er steht oft zusammen mit der Figur des Lebensbaums (auf dem Räucheraltar von Ta'annek, auf dem Zylinder Abb. 153 und auf assyrisch-babylonischen Abbildungen), stets mit umgedrehtem Kopf. Vielleicht das beliebteste aller Motive war der Lebensbaum. Er wird schon auf babylonischen Bildern als Palme mit dem siebenfächerigen Palmblatt dargestellt (Abb. 159). Die Palme (*tamar*) ist zugleich Symbol der Astarte. Den eben erwähnten Siegeln mit Lebensbaum sind noch die Kontraktsiegel aus Gezer (Abb. 160) und das Löwensiegel (Abb. 145) hinzuzufügen, wo der Besteller den Lebensbaum vermisste und hinzufügen lassen wollte; er ist schon neben dem Löwen aufgezeichnet, aber die Ausführung ist dann doch unterblieben. Die Palme ist als Verzierung der ehernen Becken im Tempel genannt, das stilisierte Palmblatt findet sich auf Siegeln (Abb. 161) und als Amulett (Abb. 162); für das Vorkommen des Baums auf Münzen vgl. Abb. 105.



Abb. 149. Siegel aus 'Ammân. Aus MNDPV.

Die wichtigste symbolische Figur des Jahwismus, die auch in der Kunst entsprechende Verwendung fand, war der Kerub. Auch Vorstellung und Figur dieses Wesens ist von Babylon gekommen. Bald sind es geflügelte Tiergestalten mit Menschenköpfen (Abb. 163), bald geflügelte Menschengestalten mit Tierköpfen (Abb. 164). Ihre Funktionen sind hier nicht zu besprechen;





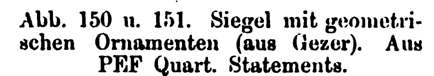


Abb. 150 u. 151. Siegel mit geometrischen Ornamenten (aus Gezer). Aus PEF Quart. Statements.

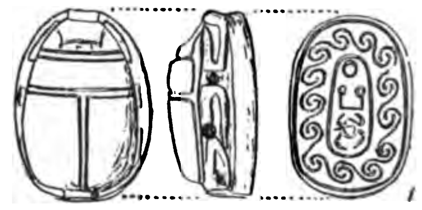


Abb. 152. Skarabäus mit geometrischen Ornamenten (aus Gezer). Aus PEF Quart. Statements.

wie man sie sich um 700 v. Chr. vorstellte, zeigen die Darstellungen auf dem Räucheraltar von Ta'annek (S. 224); anders denkt sie sich Ezechiel (1 5 ff.).

Dass sich in Israel nie eine originale Kunst entwickelte, daran ist nicht allein die geographische Lage des Landes schuld. An sich konnten die von aussen (Babylonien) kommenden Anregungen selbständig weiter verarbeitet werden; Ansätze dazu zeigt die Keramik (s. S. 229 ff.). Die politische Entwicklung kam dazu, die es nie zu einem dauernden grösseren Staatengebilde in Kanaan kommen liess; die Kunst verlangt mächtige Herren und reiche

Fürsten. Und schliesslich zeigte sich der Jahwismus kunstfeindlich. Weil er im bewussten Gegensatz zu dem überall herrschenden babylonischen System stand, musste er auch auf dem Gebiet der Kunst, das nur ein Teil davon war, Opposition machen; er verbot die Darstellung von Gott, Mensch und Tier und drang damit, wenn auch langsam, durch.

§ 45. Die Keramik.

Literatur s. bei § 43; vgl. ausserdem die S. 2 erwähnten Berichte über die Ausgrabungen.



Abb. 153. Siegelzylinder mit geometr. Ornamenten (aus Gezer). Aus PEF Quart. Statements.

Ueber das Töpferhandwerk bei den Israeliten s. S. 149. Dank den Ausgrabungen sind wir über die Form etc. der alten Tongefässe soweit unterrichtet, dass wir die Entwicklung der israelitischen Keramik in ihren Hauptperioden verfolgen können und bei den Ausgrabungen an der Scherbe ein sicheres Merkmal für Bestimmung des Alters einer Schicht haben. Für den Süden und Norden des Landes ist dabei ziemliche Einheitlichkeit nachgewiesen.



Abb. 154. Siegel des Schemaʿjahu ben ʿAzarjahu.



Abb. 155. Siegel des Hananjahu ben ʿAzarjahu.

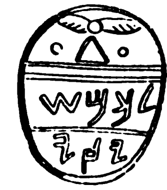


Abb. 156. Moabitisches Siegel.

1. Ganz charakteristische Merkmale kennzeichnen die altkanaanitische Periode, die vor der Tell Amarna Zeit liegt und ± 1400 v. Chr.

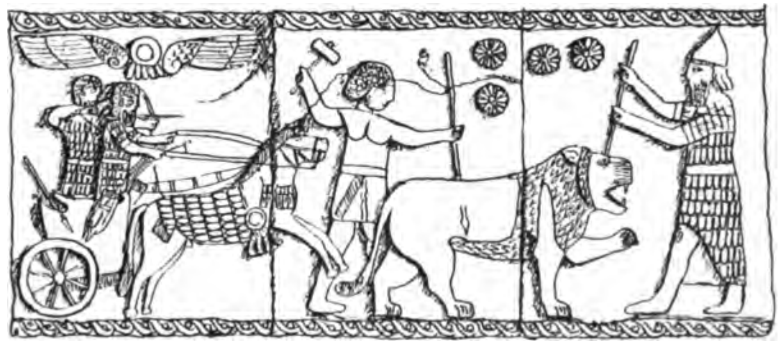


Abb. 157. Löwenjagd von Saktschegözu.

reicht. Die rauhe Scherbe ist ‚gekämmt', ihre Oberfläche wurde offenbar mit einer Art Holzkamm zurechtgestrichen und ihr durch dieses Schraffieren

in verschiedener Richtung zugleich eine gewisse Dekoration gegeben (Abb. 165. 166. 167). Die Krüge sind überwiegend unten flach (Abb. 168. 169), die Schüsseln haben einen dicken wulstigen Rand (Abb. 170. 171). Der Handgriff der Schüsseln und Krüge ist horizontal, lappenartig, mit Eindrücken für die Finger (Abb. 172). Die Dekorationen sind nicht aufgemalt sondern eingeritzt, beziehungsweise eingedrückt: ungeordnete Kerben (Abb. 173), das sogen. Palmblatt (Abb. 174), das sogen. Strickmotiv (Abb. 175) u. a.



Abb. 158. Siegel des Natanjahu ben ʿObadjahu.

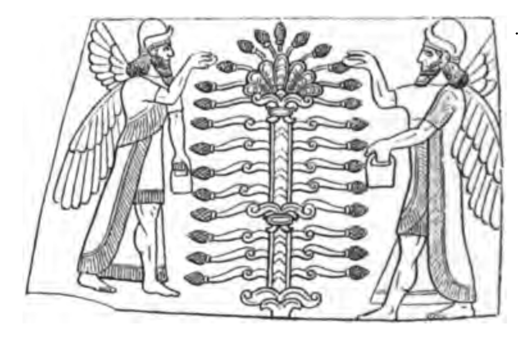


Abb. 159. Heiliger Baum (Palme) mit Genien.

2. Die zweite Periode kann man als die des phönizischen Einflusses bezeichnen, sie reicht bis ± 1000 v. Chr. Die alten Formen und Dekorationen verschwinden bis zum Ende der Periode fast vollständig. Für

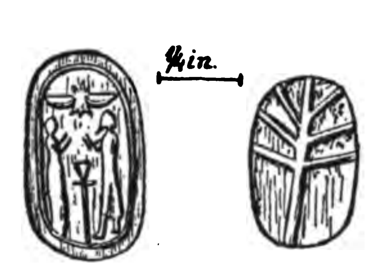


Abb. 160. Siegel eines Kontraktes (aus Gezer). Aus PEF Quart. Statements.



Abb. 161. Siegel des Hananjahu ben ʿAkbor.



Abb. 162. Amulett in Form eines Palmblatts (a. Taʿannek). Aus Sellin, Tell Taʿannek.

die neuen Formen ist charakteristisch, dass die Krüge unten spitz zulaufen, die grossen Amphoren (Abb. 176) wie die kleinen Krüge (Abb. 177. 178); die Schalen zeigen die elegante Form der phönizischen Metallschalen (Abb. 179. 180, vgl. Abb. 10. 11). An Stelle der geritzten Dekorationen und Schraffierungen tritt Malerei, die meist gelbweisse oder olivfarbige Scherbe ist gelb- oder rotbraun bemalt. Die Verzierungen bestehen in geometrischen Zeichnungen oder in Tieren. Unter den ersteren (Striche, Kreise, Wellenlinien, Vierecke, Diagonalen, s. Abb. 181 und 185.) ist das sogen. Leitermotiv (Abb. 182. 183) ganz besonders beliebt. Von Tieren finden sich Fische (Abb. 184), Vögel (Abb. 186), Vögel um den Lebensbaum (Abb. 187) und Steinböcke (Abb. 188). Diese Scherben, die ganz ähnlich auch in Aegypten und Cypern vorkommen, bezeichnet man gewöhnlich als phönizische Ware.

Sie ist aber teilweise in Mykenä zu Hause und wir haben also hier durch Phönizien vermittelten ägäischen Einfluss. — Scheibentechnik ist in dieser ganzen Periode das gebräuchlichste, aber auch Handarbeit findet sich bei feinerer Ware, die durch das Glätten der rotbemalten Aussenseite mit der Hand einen

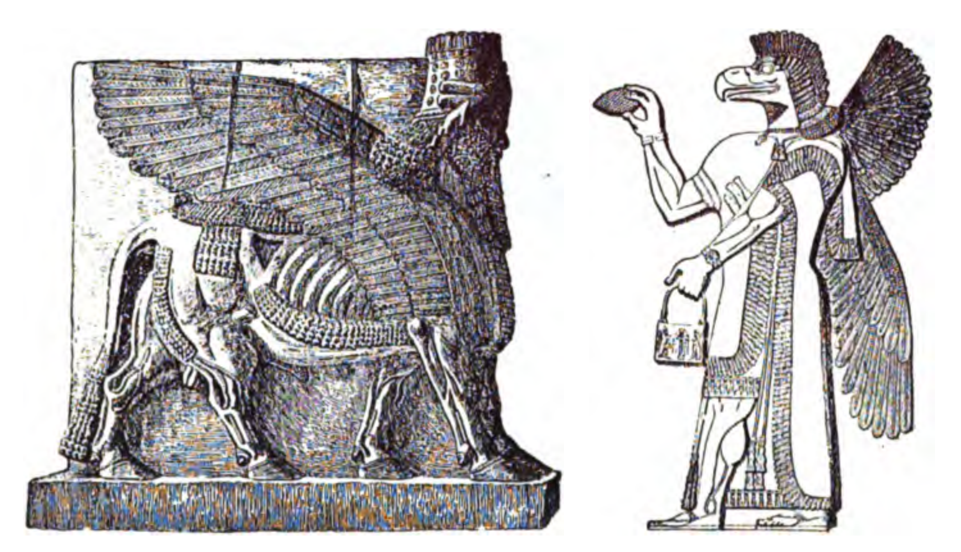


Abb. 163. Geflügelter Stier (aus dem Palast Sargons). Abb. 164. Geflügelte Genie.

eigenartigen schönen Glanz bekam. Der verwendete Ton kommt hie und da der römischen terra sigillata nahe. Ueberhaupt hat diese Periode die feinsten Erzeugnisse aufzuweisen.

3. Die Ware der dritten israelitischen Periode erscheint der phönizischen gegenüber als eine wesentliche Verschlechterung und macht oft

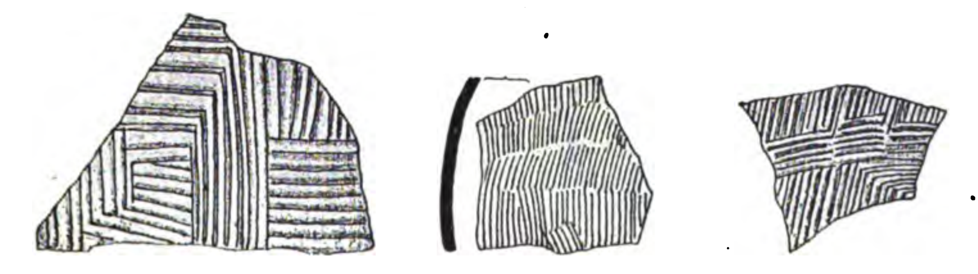


Abb. 165. 166. 167. Gekämmte Scherben aus Ta'annek. Aus Sellin, Tell Ta'annek.

einen ärmlichen Eindruck. Der Stoff ist gröber, vielfach ist der Ton mit Basaltstaub versetzt. Die altkanaanitischen Arten sind ganz verschwunden, aber die neuen Formen nähern sich ihnen wieder; an Stelle der zierlichen spitzen Krüge treten plumpere Modelle, bauchiger und unten abgeplattet, Vergröberungen, wie sie eben aus der Hand ungeübter Meister hervorgehen mussten, d. h. ungeschickte Nachahmungen von seiten der einheimischen Töpfer (Abb. 189. 190). Ebenso ist die Dekoration — viele der rotbraunen

Krüge sind ohne jede solche — eine rohe Nachahmung der phönizischen: ungeschickt aufgetragene Striche, Wellenlinien etc. Man sieht deutlich: nachdem die importierte Ware immer häufiger geworden, hat die einheimische Töpferei die altkanaanitischen Formen verlassen und die neuen nachgeahmt, ohne jedoch das Plumpe jener ganz abstreifen und die Feinheit dieser erreichen zu können. Unterstützt wurde diese Schwenkung in der heimischen Kunst durch ein anderweitig veranlasstes Zurückgehen des phönizischen Imports (vgl. S. 156 f.).





Abb. 168. 169. Altkanaanitische Krüge mit flachem Boden. Aus MNDPV.

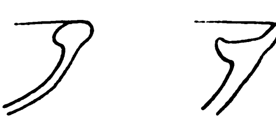


Abb. 170. 171. Wulstiger Schalenrand.

4. Seit dem 8. Jahrhundert beginnt der griechische Einfluss sich geltend zu machen. Eine Menge neuer eigenartiger Formen kommt auf, z. B. die sogen. Pilgerflasche (Abb. 191). Vor dem Ausfluss erhalten die Krüge einen Seiher (Abb. 192). An Stelle der nunmehr ganz verschwundenen weissen oder olivfarbigen Scherbe tritt die gelbbraune mit Firniss bemalte. Als gemalte Dekoration findet sich statt all der vielerlei Zeichnungen der vorangehenden Perioden nur noch das System der konzentrischen Kreise und der Ringe um den Krug, meist in schwarzer Farbe. Kleine gelbbraun gefirnisste Krüge (Abb. 193. 194), Töpfchen, Schalen mit dieser Verzierung, griechische Ware, finden massenweis Eingang. Daneben wird es Sitte — offenbar unter cyprischem Einfluss, vgl. die Tafeln bei MOhnefalsch, Richter, Kypros etc. — den Krügen als Handgriffe, Randverzierungen etc. Tiergestalten zu geben (Abb. 133. 134) und Lampen in tierischen Gestalten zu formen (Abb. 135. 136). Dieser Periode judäischer Töpferei gehören die gestempelten Krughenkel an (S. 147); Funde aus Saida zeigen, dass auch die phönizischen Kaufleute die von ihnen eingeführte griechische Ware mit einer Marke (Buchstaben) zu versehen pflegten (v. Landau in MVAG 1905, 14). Zur vollen Herrschaft kam der griechische Einfluss dann in nachexilischer Zeit; die schwarze gefirnisste Scherbe ist hierfür bezeichend.



Abb. 172. Altkanaanitischer Krughandgriff. Aus Sellin, Tell Ta'annek.

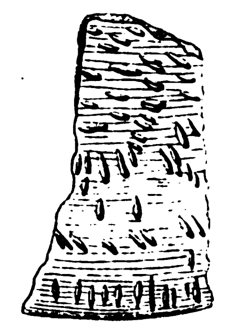


Abb. 173. Scherbe mit ungeordneten Kerben. Nach Sellin, Tell Ta'annek.

§ 46. Die Malerei.

Franz Delitzsch, Iris. Farbenstudien und Blumenstücke, Leipzig 1888.

1. Von allen Künsten ist die Malerei bei den Hebräern auf der niedrigsten Stufe stehen geblieben; und auch sie fiel unter das Verdammungs-

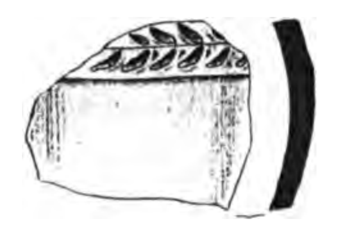


Abb. 174. Scherbe mit Palmblatt. Aus Sellin, Tell Ta'annek.

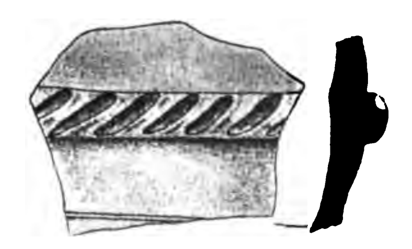


Abb. 175. Scherbe mit Strickmotiv. Aus Sellin, Tell Ta'annek.

urteil von seiten der Religion (S. 228). So finden wir sie im A. T. so gut wie gar nicht erwähnt. Wo von bildlichen Darstellungen an Wänden etc. die Rede ist, handelt es sich entweder um reliefartige Schnitzereien (so beim



Abb. 177 u. 178. Spitzige Krüge, phönizische Periode (aus Megiddo). Aus MNDPV.

Abb. 176. Amphora, phönizische Periode (aus Megiddo). Aus MNDPV.

Abb. 179. Schale, phönizische Periode (aus Megiddo). Aus MNDPV.

Tempel S. 216), oder um Zeichnungen, die mit scharfem Stift eingegraben waren (Ez 8 10); die vertieften Konturen mochten wohl mit einem Farbstoff

ausgefüllt werden (Ez 23 14 „in die Wand eingezeichnete Männer, Bilder von Chaldäern mit Menning gezeichnet“; ebenso ist auch Jer 22 14 zu verstehen). Schon dies wird übrigens von Ezechiel als eine ungehörige Nachahmung heidnischer Sitten gerügt. Ausserdem finden wir nur noch Malereien auf Tongefässen[1].



Abb. 180. Libationsschale (aus Ta'annek). Aus SELLIN, Tell Ta'annek.

2. Dem altorientalischen System alles Wissens und Könnens ist die Malerei dadurch eingegliedert, dass nach dieser Anschauung die F a r b e n

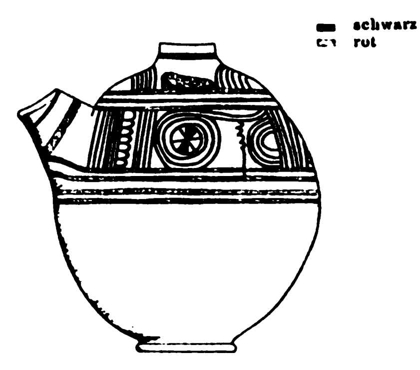


Abb. 181. Krug mit geometrischen Verzierungen (aus Tell eṣ-Ṣâfi). Aus PEF Quart. Statements

(wie die Metalle und Töne) je einer bestimmten Gottheit zugehören und zwar den Planetengöttern. Der Neboturm in Borsippa zeigt an seinen sieben Stufen die sieben Planetenfarben: silbern = Mond, dunkelblau = Merkur, weissgelb = Venus, golden=Sonne, rosenrot=Mars, braunrot=Jupiter und schwarz = Saturn. Die Farbe des Mondes ist ausserdem auch grün (STUCKEN in MVAG 1902, 159 ff.) Nach anderer Reihe ist gelb, erdfarben die Farbe Jupiters. Daher haben die Farben ihre bestimmte symbolische Deutung und ihre bestimmten Kräfte, wovon sich im A. T. noch hinreichend Spuren erhalten haben. Die vier kultischen Farben bei den Israeliten sind *tekhêlet* purpurblau, *'argâmân* purpurrot, *tôla'at schâni* karmesinrot, *schêsch* byssusfarbig = gelblichweiss, meist in dieser

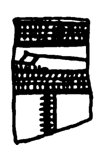


Abb. 182. Scherbe mit Leitermotiv (aus Tell el-Ḥasî).

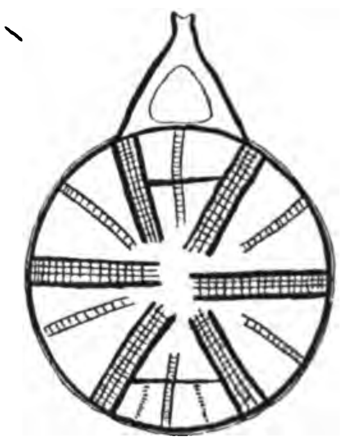


Abb. 183. Bemalte Tonlampe mit Leitermotiv (aus Tell el-Ḥasî).

[1] Die Grabmalereien von Maresa (S. 203) sind griechische Arbeit, die kein einheimisches Gegenstück hat.

Ordnung aufgezählt (Ex 25_{4} 26_{31} $28_{6\ 5}$ u. a.), zusammen verwendet bei den Teppichen und Vorhängen der Stiftshütte und bei der hohenpriesterlichen Kleidung. Noch Josephus (Ant. III 7, 7) weiss, dass diese Farben

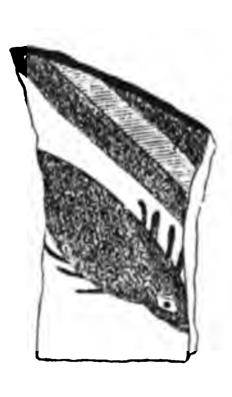
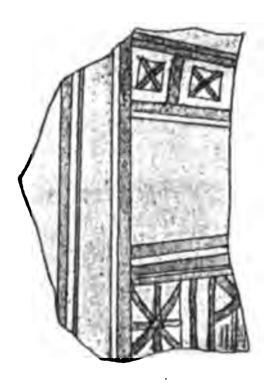


Abb. 184. Scherbe mit Fisch (aus Ta'annek). Aus SELLIN, Tell Ta'annek.



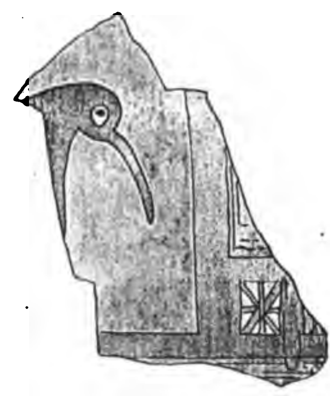


Abb. 185 u. 186. Scherben eines Krugs mit Vogel und geometr. Verzierungen (aus Ta'annek). Aus SELLIN, Tell Ta'annek.

symbolisch das Weltall bedeuten, nämlich die vier Elemente Wasser, Erde, Feuer, Luft. Das ist die Deutung aus den hebräischen Namen; die Farben ohne Rücksicht auf diese Namen ergeben die vier Weltecken in der im Westland mit dem Westen beginnenden Reihenfolge: Merkur = West, Jupiter = Ost, Mars = Nord, Saturn = Süd, wobei die Unglücksfarbe des letzteren durch weiss (Mond oder Venus?) ersetzt ist[1]. Damit hängt zusammen, dass man zu allen Zeiten und bis auf den heutigen Tag bei den Muslimen der blauen Farbe eine ganz besondere geheimnisvolle Kraft zuschreibt, die sie für Amulette geeignet macht: bei den Ausgrabungen in Palästina fand man blaue Perlen, blaue Gehänge etc. in weit überwiegender Zahl.

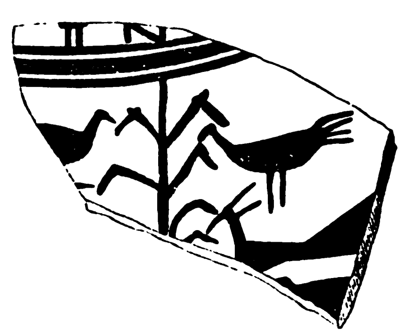


Abb. 187. Scherbe mit Lebensbaum (aus Ta'annek) aus SELLIN, Tell Ta'annek.



Abb. 188. Scherbe mit Steinbock (aus Ta'annek). Aus SELLIN, Tell Ta'annek.

Die Farbennamen, soweit sie für uns überhaupt durchsichtig sind, sind hergenommen 1) von Dingen, welchen die betreffende Farbe zukommt: *lâbân* ‚weiss' von der Milch, *jârâḳ* ‚grün' von den Baumblättern[2], vielleicht auch *chûm* ‚schwarz' vom Verbrannten; 2) von dem Gegenstand, der die be-

[1] Ueber die Farben der vier Pferde Apoc 6_{2} ff. s. JEREMIAS, Bab. im NT S. 24 ff.

[2] Dass daneben einzelne Farben auch durch direkten Vergleich mit Gegenständen dieser Farbe bezeichnet werden, versteht sich von selbst; so z. B. ‚wie Sapphir' = blau.

treffende Farbe erzeugt: *tôla'at schâni* („Glanzwurm') karmesinfarben[1]; *tekhêlet* (Purpurmuschel) purpurblau, *'argâmân* purpurrot[2]; 3) von den durch den farbigen Gegenstand hervorgerufenen allgemeinen Vorstellungen wie hell, dunkel, strahlend, glänzend etc.; *ṣach*, glänzend (z. B. von der Haut); *ṣâchôr*, blendend (z. B. von der weissen Wolle und von der weissen Eselin); *châmûṣ*, grell, glühend (von der grellroten Farbe); *schâni*, leuchtend (vom Karmesinrot); *schâchôr*, dunkel, überzogen? (von der schwarzen Farbe der Haare); *kâdar*, schmutzig sein (von der Farbe der Trauerkleider) u. a.

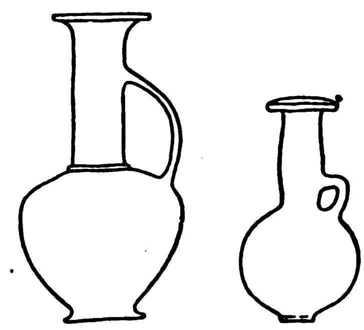


Abb. 189 u. 190. Alte Krüge. Phönizisches Vorbild (189) und israelitische Nachahmung (190).

Da es ‚von Gottes und Rechts wegen' nur die oben erwähnten fünf oder sechs Planetenfarben gibt, werden alle andern Farben, beziehungsweise Nuancen unter den Farbenbezeichnungen *tekhêlet*, *lâbân*, *schâni*, *'âdôm*, *schâchôr*, *jârâk* mit inbegriffen. Für Gelb gibt es z. B. keine eigene Bezeichnung, Weissgelb gehört zu *lâbân*, das Gelb des Getreides zu *jârâk*; *lâbân* ‚weiss' wird auch für den gelblichen Byssus und den bleichen Mond gebraucht; *'âdôm* ‚rot' vom Gelbbraun der Linsen, von der braunen Hautfarbe Esaus wie von der Gesichtsfarbe Davids; *schâchôr* ‚schwarz' vom Morgengrauen, von schwarzen Haaren und von der verbrannten Gesichtsfarbe; *jârâk* ‚grün' vom blassen An-

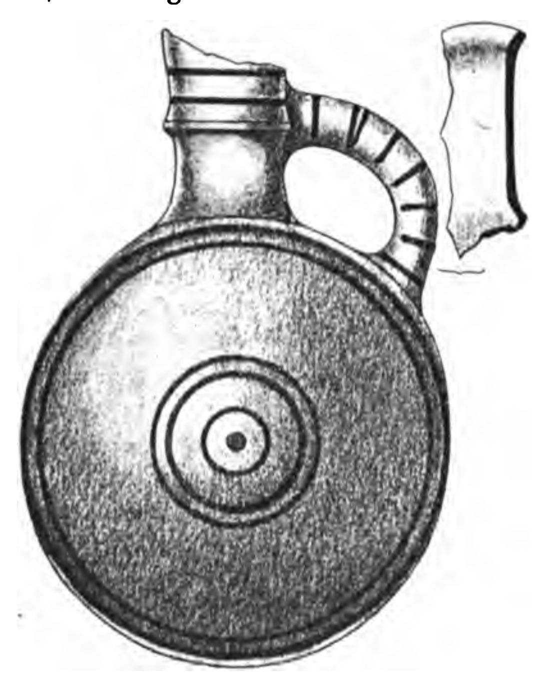


Abb. 191. Pilgerflasche (aus Ta'annek). Aus Sellin, Tell Ta'annek.



Abb. 192. Seiher eines Krugs (aus Ta'annek).

[1] Das Hochrot (Karmesin, Scharlach) wird von einem erbsengrossen Insekt, der Karmesinschildlaus (coccus ilicis, daher der Name der Eiche, an der sie sich findet, quercus ilex coccifera), geliefert. Die Verfertigung dieser Farbe scheint in den Händen der Phönizier gewesen zu sein (II Chr 2 6), daher dieses Hochrot bei den Griechen und Römern φοινικοῦν, phönicium, genannt wurde.

[2] Purpurrot und Purpurblau sind Conchylienfarbstoffe. Die echten Purpurschnecken sind murex trunculus und murex brandaris. Alle in der Nähe des alten Tyrus gefun-

gesicht und vom Gelbwerden des Korngewächses u. drgl. Mit mangelndem Sinn für Farbenunterschiede hat das also nichts direkt zu tun.





Abb. 193. 194. Gelbbraunes Krügchen, griechische Periode (aus Ta'annek). Aus SELLIN, Tell Ta'annek.

§ 47. Die Musik.

JWELLHAUSEN, Musik of the Ancient Hebrews. SBOT Psalms, Appendix, 1898. — Art. Musik in Encyclopaedia Biblica III 3225 ff. — Ueber die moderne arabische Musik vgl. LANE, Manners and Customs etc., deutsch von Zenker III 187 ff.

1. Unter den hebräischen Musikinstrumenten — Saiteninstrumente, Blasinstrumente, Schlag- oder Schüttelinstrumente — stehen die Saiteninstrumente (*negînôt* Ps 4 1 6 1 u. o.) an Bedeutung oben an. Ihre Saiten *minnîm* bestanden aus Därmen oder etwa gezwirnten Fäden; ob man zu ihren Körpern ein besonderes Holz verwandte, erfahren wir nicht, Salomo verwandte Sandelholz von Aethiopien dazu (I Reg 10 11 f. II Chr 9 10). Das Spielen (*naggên* I Sam 16 16 f. 18 10 Jes 23 16 u. a.) — *zammêr* der Psalmen ist Spiel und Gesang zugleich (Ps 71 22 u. o.) — war ein Rupfen und Zupfen der Saiten mit den Fingern, oder ein Schlagen mit dem Plektrum, einem Stäbchen aus Holz, Bein oder Metall. Abgesehen von der ausländischen *sabbekhâ* (Dan 3 5 7 10 15, der griechischen Sambyke, vielleicht Abb. 195b) nennt das A. T. zwei Instrumente als israelitisch: *kinnôr* und *nebel*. Ueber ihre Form erfahren wir aus dem A. T. gar nichts, als dass sie im Gehen gespielt werden konnten (I Sam 10 5 II Sam 6 5 Jes 23 16), also leicht tragbar und verhältnismässig klein waren — was grosse Formen daneben (vgl. z. B. die Formen der Harfe) nicht ausschliesst. Die Form der Instrumente war

denen Schalenreste stammen von ersterer her. Den Farbstoff gibt nicht das Blut des Tiers, sondern der schlammige Saft einer Drüse. Ursprünglich weisslich färbt sich dieser Saft unter dem Einfluss des Sonnenlichts durch gelblich und grünlich hindurch bis zur Purpurfarbe von teils blauem, teils rotem Ton. Fabrikation und Handel war ein uraltes Monopol der Phönizier, Purpur war stets sehr teuer, aber die Farbe hält auch ihren Glanz lange.

auch bei den Israeliten nicht zu allen Zeiten die gleiche; möglicherweise sind die mit einem Namen bezeichneten unter sich recht verschieden.

Der Kinnor ist nach der Tradition der LXX (κίθαρα) ein der griechischen Kitharaähnliches Instrument; nach den Kirchenvätern hat er seinen Resonanz-

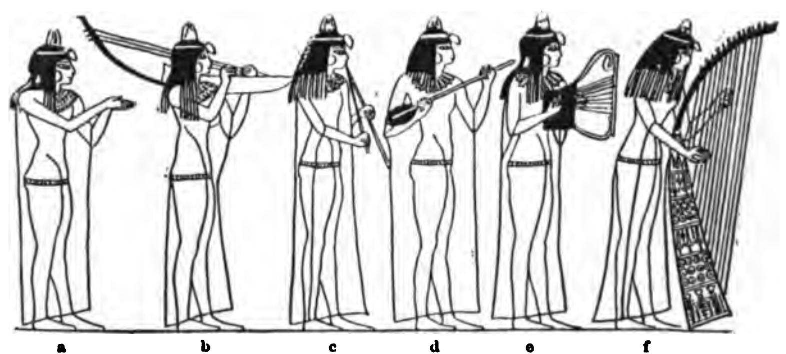


Abb. 195. Aegyptische Musikkapelle.

boden unten, die Saiten sind quer über denselben gespannt. Es wird aber nicht stehend (wie die griechische Kithara) gespielt, sondern in wagrechter Richtung gehalten. Das Instrument, das Luther ‚Harfe' nennt, entspricht also in Wirklichkeit der Leier. Es ist asiatischen Ursprungs. Die älteste Form (Abb. 196) zeigt der Leierspieler aus der Gruppe der in Aegyten einwandernden Beduinen (Abb. 34): ein ca. 1 Fuss breites, $1^1/_2$ Fuss langes Brett mit quadratischem Ausschnitt oben, über welches der Länge nach die Saiten gespannt sind. Der Spieler trägt es liegend unter dem linken Arm, die Rechte rührt mit dem Plektrum die Saiten, die Linke greift sie durch den Ausschnitt hindurch. Das Instrument ist dann in Aegyten in Gebrauch gekommen und hat nach und nach feinere Formen angenommen (Abb. 195e). Von assyrisch-babylonischen Abbildungen gibt die Darstellung von drei leierspielenden semitischen Gefangenen (Abb. 197) die einfachste Form, während das assyrische Quartett Abb. 198 nebeneinander eine 6saitige Leier mit geschweiftem und eine 5saitige mit fast geradem rechtwinkligem Rahmen zeigt. Wenn die althebräischen Instrumente diese einfachen Formen hatten, so wurde in der griechischen Zeit der Rahmen, der auch bei den späteren ägyptischen Formen an die Kithara erinnerte (Abb. 195e), nach griechischem Geschmack umgeformt, der Lyra oder Kithara entsprechend, und wir haben keinen Grund an den auf jüdischen Münzen gegebenen Abbildungen (Abb. 199. 200) zu zweifeln.



Abb. 196. Beduine mit Leier (ägypt. Darstellung).

Der Nebel hat nach den Kirchenvätern als Resonanzboden einen hohlen Holzkörper oben, der die Saiten gleichsam überdacht. Das ist nur möglich bei einem Instrument der Harfenklasse, bei dem die Saiten senkrecht (oder in

einem Winkel) zum Resonanzboden stehen und in vertikaler Richtung zu dem am andern Ende sie haltenden Arm laufen. Hier ist nebensächlich, ob beim Spiel der Resonanzboden oben oder unten zu stehen kommt, die assyrischen Harfen haben ihn oben (Abb. 202). Die älteste Abbildung eines Saiten-

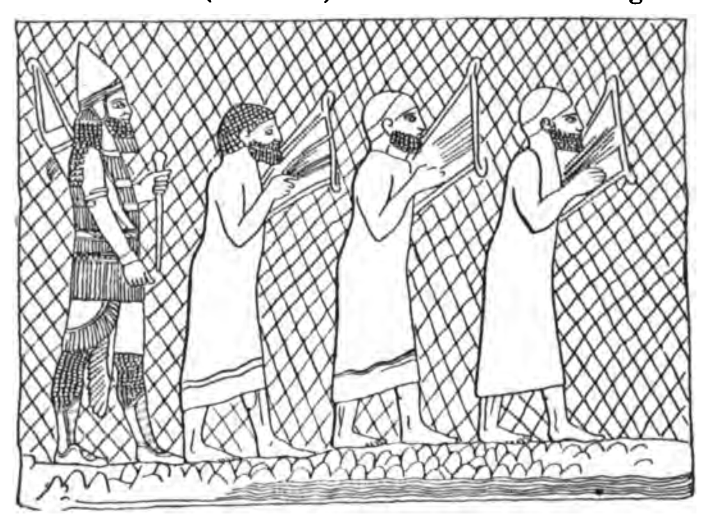


Abb. 197. Leierspielende israelitische Gefangene (assyr. Darstellung).

instruments aus ± 3000 v. Chr. ist die einer elfsaitigen Harfe auf einem Stein aus Telloh (Südbabylonien), ein Instrument mit kastenartigem Resonanzboden und plumpem Rahmengestell von etwa dreiviertel Manneshöhe (Abb. 201). Handlicher ist die spätere senkrecht getragene babylonische Harfe und die ebenso getragene assyrische Harfe (Abb. 202). Beide zeigen deutlich die charakteristischen Merkmale aller Harfen: die Saiten laufen frei von Stab zu Stab, der Rahmen ist auf einer Seite offen, nicht wie bei der Leier auf allen vier Seiten geschlossen; das Instrument wird senkrecht getragen.



Abb. 198. Assyrisches Quartett.



Abb. 199. Lyra auf einer Münze des Bar Kochba.



Abb. 200. Kithara auf einer Münze des Bar Kochba.

Doch zeigen die assyrischen Abbildungen auch eine liegende Harfe (Abb. 203); auch hier sind die Saiten über einander, nicht neben einander als Sehnen zwischen zwei einen rechten Winkel bildenden Hölzern eingespannt. Damit ist nicht zu verwechseln das Psalterium, das der mittlere Spielmann auf Abb. 202 trägt.

Die ägyptische Harfe zeigt grosse Mannigfaltigkeit der Formen. Das alte Reich hat nur die mittelgrosse Harfe (Abb. 204) die sitzend, und die grosse Harfe (Abb. 205), die stehend gespielt wird; der zu einem Resonanzboden verbreiterte Teil des Holzbogens ist hier unten. Im neuen Reich kommen dazu kleinere tragbare Instrumente mit und ohne Resonanzboden (Abb. 206. 207), die vor der Brust getragen werden und eine auf der Schulter getragene, die eine Art Mittelding zwischen Harfe und Laute bildet (Abb. 195 b).



Abb. 201. Altbabylonische Harfe (aus Telloh). Aus A. JEREMIAS, ATAO.

Noch zwei andere Saiteninstrumente dürften den Hebräern nicht unbekannt gewesen sein, wenn auch nicht mit Sicherheit gesagt werden kann, ob sie unter Kinnor und Nebel in alter Zeit einmal inbegriffen waren. Das eine, die Laute (Abb. 195 d), ist ägyptischen Ursprungs; der ägyptische Name *nfr* wird vielfach mit dem hebräischen *nebel* gleichgesetzt, und jedenfalls ist das Instrument selbst nach Asien bis zu den Assyrern gekommen (Abb. 208). Das andere, das Psalterium ist assyrisch und den Aegyptern unbekannt. In der Abb. 202 dargestellten assyrischen Kapelle spielt der mittlere Mann ein liegendes Instrument, dessen zehn Saiten über einen wenig gewölbten Resonanzboden gespannt sind. Als *peṣanterîn* wird es Dan 3 5 erwähnt, die LXX gibt manchmal den *nebel* mit ψαλτήριον wieder. Das Instrument hat sich bis



Abb. 202. Assyrische stehende Harfe.



Abb. 203. Assyrische liegende Harfe.

heute bei den Arabern erhalten, allerdings unter seinem griechischen Namen (*sanṭîr* = psalterion).

2. An flötenartigen Blasinstrumenten nannte das A. T. *châlîl* und

'ûgâb. Die Aegypter und Assyrer hatten die einfache Langflöte aus Holz oder Rohr von wechselnder Länge, die Querflöten, die wie unsere Flöten geblasen werden (Abb. 209) und die Doppelflöte in zwei verschiedenen Formen (Abb. 210, 211). Als spezifisch syrisch wird eine kleine spannenlange Flöte genannt, die scharf und kläglich klang und bei der Adonisklage geblasen wurde. Vermutlich sind verschiedene Arten der Flöten unter dem Namen *châlîl* zusammengefasst.



Abb. 204. Mittlere ägyptische Harfe.



Abb. 205. Grosse ägyptische Harfe.

Möglicherweise bezeichnet auch *'ûgâb* eine dieser Flötenarten (Gen 4 21 Hi 21 12 30 31 Ps 150 4). Die Tradition will darunter die Sackpfeife, den Dudelsack verstehen, der wohl auch Dan 3 5 f. mit dem Ausdruck *sumponjâ* (= συμφωνία) gemeint ist. Allein wir haben weder bei den Assyrern noch bei den Aegyptern Abbildungen davon oder andere Belege für das Vorkommen dieses Instruments. Eher könnte man an die sogenannte Pauspfeife denken, die Syrinx des Griechen, die LXX in der *maschrôkîtâ* (Dan 3 5) wiederfindet: mehrere aneinander gereihte Rohrpfeifen in Länge und Ton verschieden; das Instrument ist noch heute bei den Hirten in Gebrauch.

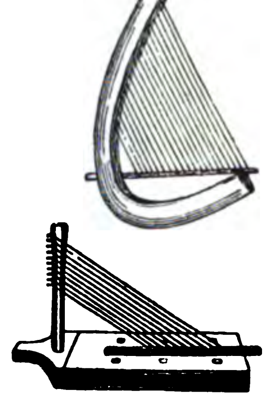


Abb. 206 u. 207. Kleine ägyptische Harfen.

Die trompetenartigen Blasinstrumente kann man nicht mehr als Musikinstrumente im strengsten Sinn des Wortes bezeichnen; sowohl Horn wie Trompete haben nur einen einzigen Ton. Der *schôphâr* heisst auch *keren*, Horn (Jos 6 5 I Chr 25 5; Dan 3 5 7 10 15), hat also die gekrümmte Form eines Rinds- oder Widderhorns und ist wohl auch manchmal ein natürliches Rindshorn gewesen. Diese gekrümmte Form ist ein unterscheidendes Merkmal gegenüber der geraden Trompete, obwohl der Talmud dann auch gerade Hörner kennt (Rosch Hasch. 3 2 ff.). Das kurze „Stossen"

ins Horn wird als *tâḳa'* vom langgezogenem Blasen (*mâschach*) unterschieden.

Die Trompete (*chaẓôẓerâ* Num 10 1 f. 31 6 2 Reg 11 14 12 18 u. o.) ist gerade und in der Regel aus Metall gefertigt. Nach Josephus sind die dünnen Röhren etwa eine Elle lang und erweitern sich unten zum glockenähnlichen Schalloch. Dem entsprechen die Trompeten neben dem Schaubrot-



Abb. 208. Assyrische Laute.

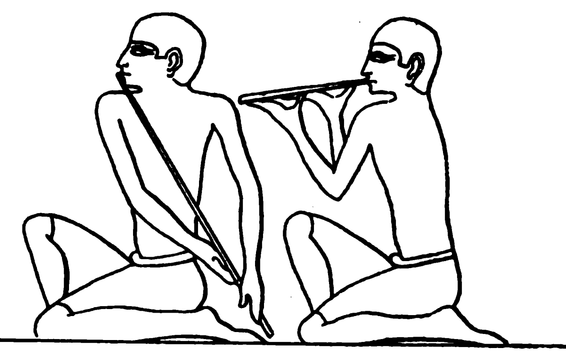


Abb. 209. Aegyptische Flöten.

tisch auf dem Titusbogen (Abb. 212), welche auch den altägyptischen gleichen (Abb. 213). Auf den jüdischen Münzen sind sie bedeutend verkürzt und daher plump gezeichnet; die kugelförmige Erweiterung unterhalb des breiten Mundstücks soll wohl eine Verstärkung des Tones erzielen (Abb. 214).



Abb. 210. Aegyptische Doppelflöte.

3. Die Schlag- und Schüttelinstrumente spielen im alten und heutigen orientalischen Orchester zur Hervorhebung des Rythmus eine grössere Rolle als bei uns. Die Handtrommel, Tamburin, (*tôph*, Gen 31 27 Ex 15 20 Ri 11 34 u. o.) wird auf den ägyptischen Abbildungen meist von Frauen ge-





Abb. 211. Aegyptische Doppelflöte, andere Form.

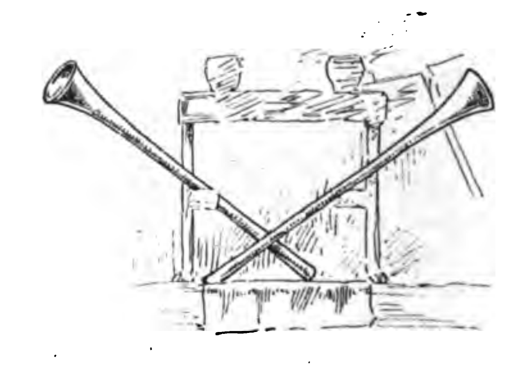


Abb. 212. Trompeten auf dem Titusbogen.

spielt, bei den Assyrern (Abb. 198) auch von Männern. Das über einen Reif gespannte Fell wird mit den Fingern und der Hand geschlagen (Abb. 215). Die heutigen Tamburine haben dünne Metallplättchen am Reif, die beim Schütteln

klingen. Eine andere Art Trommel, die zum Orchester gehört, wird vom Musiker an einem Band getragen und mit den Händen geschlagen (Abb. 216).

Die Cymbeln (*ṣelṣelîm*, *meṣiltajim* II Sam 6 5 I Chr 13 8 15 19 16 5 Esr 5 2) beschreibt Josephus (Ant VII 12 3) als grosse Bronzeplatten, die mit beiden Händen gegen einander geschlagen werden. Sie sind das Taktinstrument im Orchester. (I Chr 25 1 II Chr 5 12). Die assyrischen Bilder zeigen sowohl die flachen tellerartigen, die senkrecht gehalten und von der Seite her zusammengeschlagen werden (Abb. 198), als auch glockenartig geformte, die von oben nach unten auf einander geschlagen wurden (Abb. 217). Nach LXX und Peschitta sind auch die *schâlischîm* (I Sam 18 6) eine Art Cymbeln.

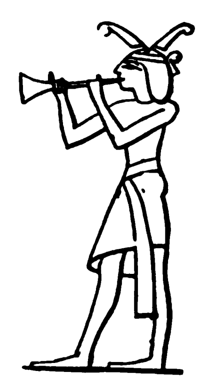


Abb. 218. Aegyptische Trompete.



Abb. 214. Trompeten auf einer Münze des Bar Kochba.

Castagnetten, kleine Plättchen von Metall, Bein oder Holz, welche zwischen die Finger gesteckt und zusammengeschlagen werden, sind schon den alten Aegyptern bekannt (Abb. 218 vgl. Abb. 215), ebenso wohl auch den Israeliten, wenn auch zweifelhaft ist, ob sie im A. T. genannt sind (*ṣilṣelê schema'* Ps 150 5).



Abb. 215. Aegyptische Tänzerinnen.

Die Sistren (*mena'an'îm* II Sam 6 5), die wir aus Aegypten kennen, bestehen in einem breiten ovalen Metallrahmen mit eisernen Querstäben. An

16*

letzteren hingen lose eine Anzahl Metallringe, die beim Schütteln klirrten (Abb. 219).

4. Was den Gebrauch dieser Instrumente anlangt, so können die Instrumente der Trompetenklasse und die Schüttel- und Schlaginstrumente nur als Lärminstrumente, zur Erzielung eines lauten Schalls und zur Hervorbringung des Rhythmus dienen. Die letzteren haben vor allem ihren Platz beim Tanz und Reigen (Ex 15 20 Jdc 11 34 I Sam 18 6 Jer 31 4 Ps 149 3 150 4) und frohem Festgesang (Gen 31 27 Ps 81 3 Jes 5 12 I Makk 9 39). Im zweiten Tempel sind an Stelle der Tamburins, die wegbleiben (I Chr 25 6 II Chr 5 12), die Cymbeln zum Markieren des Takts getreten. Die Hörner dienten vorzugsweise profanen Zwecken: zu Signalen des Wächters (Jer 6 1 Hos 8 1 Am 3 6 u. a.), zu Signalen im Krieg (Jdc 3 27 6 34 7 16 I Sam 13 3 f. Am 2 2 u. o.) und sonstigen Signalen (II Sam 15 10 I Reg 1 34 II Reg 9 13). Auch im Kultus werden sie zu solchen Zwecken allezeit gebraucht (II Sam 6 15 I Chr 15 28 II Chr 15 14 u. a.), vgl. insbesondere die Ankündigung des Neujahrs mit Hörnerblasen (Lev 23 24 u. a.). Sonst erscheint die Trompete als das eigentliche kultische Instrument. In alter Zeit diente es auch zu profanen Zwecken (Hos 5 8 II Reg 11 14 von Laien geblasen). Zur Zeit des zweiten Tempels aber scheint es ausschliesslich im Kultus verwendet worden zu sein; die Feste werden mit Trompetenschall eingeleitet und ihre Opfer mit Blasen begleitet (Nu 10 2ff. 31 6 ff.), wofür nach II Chr 5 12 ein Bläserkorps von 120 Priestern besteht.


Abb. 216. Assyrischer Trommler.


Abb. 217. Assyrischer Cymbalist.

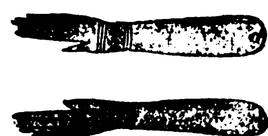

Abb. 218. Aegyptische Castagnetten.


Abb. 219. Aegyptisches Systrum.

Eigentliche Musikinstrumente, auf denen Melodien gespielt werden konnten, waren die Saiteninstrumente und die Flöten. Sie heissen *kelê schîr* „Gesangsinstrumente" (Am 6 5 Neh 12 36 I Chr 16 42 u. a.); das zeigt, dass sie hauptsächlich zur Begleitung des Gesangs verwendet wurden. Ueber Instrumentalmusik ohne Gesang wissen wir nur, dass das Flötenspiel bei der Trauer eine selbständige Rolle spielte. Die Saiteninstrumente wurden nur zu fröhlicher Musik gespielt, beim fröhlichen Gelage, beim häuslichen Fest, bei Volksbelustigungen (Jes 5 12 Gen 31 27 Hi 21 12 u. o.), auch bei den Lob- und Dankliedern der kulti-

schen Feste und des regelmässigen Kults (I Sam 10 5 II Sam 6 5 I Chr 16 16 26 6 II Chr 5 12 f. Neh 12 27 Ps 33 2 u. o.). Der Kinnor scheint das volkstümliche Instrument gewesen zu sein (Gen 31 27 Hi 21 12 Jes 23 16), das z. B. David spielte (I Sam 16 16 ff.); den Nebel treffen wir in der Hand von „Künstlern" (Am 6 5 Jes 14 11). In der Trauer verstummen beide; sie werden „an die Weiden gehängt" (Jes 14 11 24 8 Thren 5 14 u. o.). Dagegen ist die Flöte das spezifische Klageinstrument, und Flötenspiel darf bei der Totenklage nicht fehlen (Mtth 9 23); ebenso auch bei den Babyloniern und Aegyptern (s. S. 129). Das hindert nicht, dass sie auch bei Tanz, Hochzeit und Gelage gespielt wird (I Reg 1 40 Jes 5 12 Hiob 21 12 Sir 40 20 I Makk 3 45 u. a.); in der Tempelmusik fehlt sie.

5. Die Bedeutung der Musik für das Volksleben ist zwar nicht so hoch anzuschlagen wie bei den Griechen, die sie immer als ein Bildungsmittel von hohem Wert ansahen; aber die Freude der Israeliten an der Musik gab ihr doch eine hervorragende Stellung.

Kein Volksfest und keine Familienfeier kann der Musik, des Reigentanzes und Gesanges entbehren (Gen 31 27 Jes 25 10 Jdc 11 34 I Sam 18 6 I Reg 1 39 f.); aber auch zur ernsten Totenklage ertönt Gesang und Musik (Jer 9 16 Gen 31 27 Jdc 21 21 I Sam 18 6 I Reg 1 40). Sänger und Sängerinnen zu hören gehört zu den Genüssen des Hofs und der Grossen (II Sam 19 36), aber auch der einfache Mann, der Hirte auf dem Felde bei der Herde, freut sich an seiner Flöte und am Saitenspiel (Jdc 5 16 I Sam 16 18). Gesang und Tanz verleihen dem Gelage erst die rechte Würze. „Wie ein Rubin in feinem Golde leuchtet, so ziert ein fröhlicher Gesang das Mahl; wie ein Smaragd in hellem Lichte funkelt, so fügen sich zum guten Wein als Schmuck die Lieder." Darum „störe die Musik nicht" (Sir 32 5 ff.). Freilich die Sängerinnen sind manchmal zweifelhaften Rufs (Jes 23 16), und rauschende Musik ist ein Zeichen von Ueppigkeit. Die Propheten sind deshalb keine Freunde von solchem schwelgerischen Leben (Am 6 4 ff. Jes 5 11 ff. 24 8 Jer 7 34 23 16 26 10); und doch konnten auch sie in alter Zeit der Musik nicht entraten.

Welch hohe Bedeutung die Musik für das israelitische Volksleben schon frühe gewonnen hatte, sieht man am besten aus ihrer religiösen Verwendung. Mit frohem Reigentanz verehrte der alte Israelite seinen Jahve (Ex 15 20 32 6 Jdc 9 27 21 21 II Sam 6 5), mit rauschendem Gesang und Saitenspiel versetzten sich die alten Propheten in Ekstase (I Sam 10 5 II Reg 3 15), mit denselben Zaubertönen der Musik bannte man auch den bösen Geist im Menschen (I Sam 10 5 16 23). Und ist diese Gewohnheit später als heidnisch aufgegeben worden, so hat doch die Musik ihre Stelle im Gottesdienst behalten. Lauter Trompetenschall sollte auch im nachexilischen Tempel die Opfer des Volkes vor das Gedächtnis Jahves bringen (Num 10 2 ff.), und die Tempelmusiker bildeten eine grosse und wohlorganisierte Zunft (I Chr 25 6 II Chr 16 4 ff. 25 1 ff.). Sie waren in grosser Anzahl mit Serubabel aus dem Exil zurückgekehrt, ein Beweis, dass die musikalische Tradition im Exil nicht abgerissen ist. Die Sänger sind schon in den Genealogien der Chronik dem

Stamme Levi eingegliedert; von König Agrippa erhalten sie dann das Vorrecht, das weisse, ursprünglich priesterliche Gewand zu tragen (Josephus Ant. XX 9 6). Für ihren Unterhalt wurde durch besondere Verordnung des Grosskönigs gesorgt (Neh 11 23 Esr 6 8 ff, u. a.) — alles Zeichen ihrer Wichtigkeit. Ihr Gesang wurde vom Tempelorchester begleitet, das jeweils aus acht Nabla- und sechs Kinnorspielern bestand. Der leitende Musikmeister schlug den Takt mit der Cymbel (I Chr 16 19—21). Nach talmudischer Angabe kamen noch 2—12 Flöten und 2 Trompeten dazu.

6. Charakter der hebräischen Musik. Was Melodie und Harmonie anlangt, so ist unsere Harmonie, die auf dem Dreiklang und den sich im Dreiklang auflösenden dissonierenden Akkorden beruht, sehr jungen Datums (10. Jahrh.). Dem Orientalen ist noch heute das uns harmonisch erscheinende Zusammenklingen verschiedener Töne ein hässliches Durcheinander, ein wilder und wüster Lärm. Gesang und Instrumentalmusik sind einstimmig, beziehungsweise sie gehen in der Oktave, die ihnen harmonisch klingt. So auch in alter Zeit. Dass die Sänger alle in einem Ton singen, wird II Chr 5 13 hervorgehoben, und der Unterschied von Männer- und Frauenstimme ist ja von Natur gegeben. Ob der Ausdruck *'al 'alâmôt* (I Chr 15 20) auf die Tonlage der „Jungfrauen"stimme gedeutet werden darf. kann dahingestellt bleiben, ebenso ob man die Bezeichnung *'al-hasschemînît* (nach der „achten") bei anderen Instrumenten auf die Oktave als „achten" Ton zu beziehen hat. Auch ohne dies ist das Vorhandensein der siebentönigen Skala sicher anzunehmen. Auch die Musik hat im System der altorientalischen Weltanschauung ihren Platz; die 7 Töne sind die der 7 Planeten, die sie in ihren verschiedenen Umlaufszeiten und Umlaufsgeschwindigkeiten hervorbringen. Das ist die Harmonie der Sphären, von der wir noch heute reden (Winckler, Arabisch-Semitisch-Orientalisch in MVAG 1901, 4. 5, 180).

In der alten und modernen orientalischen Musik spielt der Rhythmus eine ausserordentlich grosse Rolle auf Kosten der Melodie. Das zeigt die Verwendung der Instrumente, welche nur den Rhythmus angeben, keine Melodie (s. o.), auch zur Begleitung des Gesangs (Ex 15 20 ff.). Das Singen ist noch heute vielfach ein rhythmisches Sprechen ohne reicheren regelmässigen Tonwechsel (Melodie).

Für den Vortrag ist heute bezeichnend das Näseln und das Vibrieren der Stimme. Ersteres können wir für die alte Zeit nur vermuten auf Grund der sonst bemerkten Uebereinstimmung der alten und modernen orientalischen Musik. Letzteres, das Vibrieren, wird uns aus alter Zeit direkt bezeugt durch die assyrische Abbildung einer Musikbande. Dort hält eine der singenden Frauen, ganz wie noch heute ein arabischer Sänger oder Sängerin es tut, die Hand unter das Kinn, mit derselben einen leichten Druck auf die Kehle ausübend. Dies geschieht zu dem Zweck, um besonders schrille Töne hervorzubringen und den Tönen eine eigentümliche Vibration — die nicht identisch ist mit unserem Tremolieren — zu verleihen.

Dritter Teil.
Staatsaltertümer.

Kap. I.
Verfassung und Verwaltung.
§ 48. Die Stammesverfassung.

RSmith, Kinship and Marriage 1885. — ThNoeldeke in ZDMG LX 1886, 148—187. — BStade, Gesch. Israels 1[2] 145 ff. — Ders., Die Entstehung des Volkes Israel, Giessen 1897. — BLuther, Die israelitischen Stämme, ZAW 1901, 1—76. — EdMeyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, Berlin 1906. — JWellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte 20 ff., 37 ff. — HGuthe, Gesch. des Volkes Israel[2] 15 f. 49 f. — HWinckler, Gesch. Israels II 118 ff. — Ders., KAT[3] 212 ff.

1. Das genealogische Schema. Land und Volk gehören zusammen, es bildet sich kein Volk ohne ein Land, das ihm gehört. Die niedrigere politische Organisationsform, der Stamm, ist dagegen nicht an ein Land gebunden. So finden wir die Israeliten, ehe sie im Lande Kanaan sich ansiedeln, eben auf dieser Stufe der Stammverfassung stehend. Erst im Land Kanaan werden sie zum Volk, die Ansiedelung ist der erste Schritt dazu.

Im Nomadenleben ist der Stamm die Einheit nach innen wie nach aussen, d. h. ein Kreis von Familien, deren Zusammengehörigkeit nach der eigenen Anschauung der Stammesmitglieder und nach allgemeiner Darstellungsweise der alten Zeit nicht durch irgend welche Interessengemeinschaft, sondern durch Blutsverwandtschaft begründet ist. Diese Blutsverwandtschaft ist für die unter der Herrschaft des Vaterrechts (S. 103 f.) entstandenen Genealogien in der Abstammung von einem gemeinsamen Stammvater begründet, und in diesem Sinne sind alle Stammesmitglieder unter einander „Brüder".

Dieses Gefühl der Blutsgemeinschaft darf man aber trotzdem nicht ohne weiteres mit unserem Verwandtschaftsgefühl gleichsetzen. Es stuft sich nicht, wie letzteres, nach dem Grade der Verwandschaft ab. Ohne Rücksicht auf diese gilt vielmehr jeder, der in den Stamm gehört, als durch Blutsgemeinschaft allen Stammesgliedern verbunden. Wie das in letzter Linie auf die ganz anders geartete polyandrische Familie (S. 114) zurückgeht, kann hier nicht näher untersucht werden. In patrarchischer Zeit macht sich jedenfalls auch ein Verwandtschaftsgefühl geltend, welches den engeren Kreis der

Verwandten in unserem Sinn näher zusammenschliesst. Das beweist für die Israeliten am deutlichsten die Beschränkung der Blutrache auf die Familie, d. h. die nächsten Verwandten.

Daneben ist dann das andere zu stellen, dass für die altorientalische Anschauung die Blutsgemeinschaft zwischen Stammfremden auch durch ein künstliches Mittel, den Blutbund, hergestellt werden kann. Die verschiedenen Zeremonien, die z. B. bei den Arabern und sonst bei einem solchen Bundesschluss vollzogen wurden, vom Vermischen des Bluts der Bundesschliessenden bis zum einfachen gemeinsamen Mahl herab, versinnbildlichen alle mehr oder weniger deutlich die Herstellung einer Blutsgemeinschaft (RSmith, Religion of Semites [2] 314 f.).

2. Das genealogische Schema ist also nichts anderes als die Form der Darstellung. Für die Entstehung der Stämme kann wohl die Möglichkeit zugegeben werden, dass den Kern der Geschlechter, aus denen sie bestehen, Familien bilden, die wirklich durch gemeinsame Abstammung verwandt sind. Aber in allen Fällen ist die natürliche Vermehrung durch Heiraten und Geburten nicht die einzige Art und Weise, wie eine Familie und ein Geschlecht wächst. Auch von aussen kam Zuwachs: Sklaven wurden erworben, Freigelassene blieben als Klienten bei der Familie ihres Herrn, einzelne Fremde, die aus irgend einem Grunde die Verbindung mit ihrem Geschlecht verloren, fanden Schutz und Aufnahme, schwache Familien schlossen sich einem stärkeren Geschlecht an. Sie rechneten sich dann ganz zum Geschlecht und nahmen dessen Stammvater an. Das wiederholte sich im grossen mit ganzen Geschlechtern. Krieg, Wanderung, innere Streitigkeiten mochten ganze Teile eines Stammes losreissen, isolieren und zum Anschluss an einen andern Stamm bringen. Zu irgend einem augenblicklichen Zweck verbanden sich fremde Stämme oder Teile von Stämmen miteinander (Goldziher, Muhammed. Studien I 6 ff.); aus der zeitweiligen Verbindung wurde eine dauernde, die Teile verschmolzen zu einem neuen Ganzen.

Dabei ist wahrzunehmen, wie schon hier die örtliche Zusammengehörigkeit und die damit gegebene Interessengemeinschaft eine wichtige Rolle in der Bildung der Stämme spielt, die dann nach der Ansiedlung bei den Israeliten überhaupt massgebend geworden ist. Es ist nicht so, dass die Beduinenstämme ins ungemessene Weite streifen. Auch sie haben ihre umgrenzten Gebiete mit bestimmten Weideplätzen und Quellen, und ihre Eigentumsrechte darauf wahren sie ebenso eifersüchtig, wie nur irgend ein Volk den Besitz seines Landes.

Alles in allem ist der Prozess der Stammesbildung ein sehr komplizierter, der nicht aus einem einheitlichen Gesichtspunkt erklärt werden kann. Und er ist ein beständig dauernder: neue Stämme entstehen, alte vergehen, das Ganze ist immer im Fluss. Daher erklären sich vielfach die wechselnden und von einander abweichenden Genealogien auch im A. T. Die Legende beziehungsweise die genealogische Wissenschaft muss — und ist auch stets bereit dazu — für neue Verhältnisse die Darstellung und Begründung in

neuen Stammbäumen geben, in denen sich die Beziehungen der Stamm- und Geschlechtsväter zu einander verschieben, entsprechend den realen Verhältnissen. Das zeigt gerade das genealogische System der Israelstämme recht deutlich. Es ist erst verhältnismässig spät in seine endgültige Form gebracht worden und ist auch da noch keine in sich widerspruchslose Einheit.

Aus dem Gesagten ergibt sich endlich auch, dass die Bezeichnung Stamm und Geschlecht (Unterstamm) nur relativ ist und über die Grösse nichts aussagt. Ein Stamm (z. B. Dan) kann noch unter die Stärke eines Geschlechts heruntersinken und dabei doch, wenn er selbständig bleibt, die Bezeichnung ‚Stamm' weiter führen; so wird Dan bald ein Stamm (*schebet*), bald ein Geschlecht (*mischpâchâ*) genannt (Jos 19 40 Jdc 18 11 ff.).

3. Eine feste innere Organisation des Stammes gibt es nicht. Wo alle „Brüder" sind, kann es keine Regierung und keine Untertanen geben. An der Spitze hat zwar jedes Geschlecht, jeder Stamm, jedes Lager der Beduinen seinen Schech; allein dessen Autorität ist in Friedenszeiten eine rein moralische, sie reicht genau so weit als das Ansehen, das er sich durch seine persönlichen Eigenschaften erworben hat. Er hat nicht zu befehlen, sondern zu raten; er kann wohl Streitigkeiten schlichten, aber hat keine Macht, seinem Urteil Geltung zu erzwingen. Sein Vorrecht beschränkt sich darauf, den Stamm im Krieg zu führen und Unterhandlungen in Bezug auf Krieg und Frieden zu leiten, den Ort für das Lager zu bestimmen und dgl. Aber auch hierin ist er sehr beschränkt: ein Schech kann weder Krieg erklären noch Frieden schliessen, das Lager weder aufschlagen noch abbrechen lassen, ohne die angesehensten Männer des Stammes dabei befragt zu haben. Diesem arabischen ‚Divan der Scheche' entsprechen bei den alten Hebräern die *ziknê jisrâ'êl*, nach unserem Begriff der Adel des Stammes. Ja die Freiheit der einzelnen Familien und Geschlechter geht so weit, dass sie ohne weiteres in Friedenszeit das Lager verlassen und sich einem anderen anschliessen können, wenn sie sich nur stark genug fühlen, um des Rückhalts der andern zu entbehren.

Dies ist die Frage, um die es sich in letzter Linie immer handelt. Die ganze Existenz des Einzelnen und der einzelnen Familie beruht auf dem Stamm, weil nur innerhalb desselben Schutz gegen Angriffe zu finden ist. Der Stamm tritt ein für die Unbill, die einem seiner Glieder zugefügt wird. Er rächt das vergossene Blut der Genossen. Vom Stamm ausgestossen ist der Einzelne recht- und schutzlos. Darin ist die grosse Macht begründet, welche die Stammessitte auf das einzelne Glied ausübt.

Für ein nomadisierendes Leben bietet so die Stammesverfassung alles Erforderliche: auf der einen Seite den nötigen Schutz und Rückhalt für den Einzelnen, auf der anderen Seite die wünschenswerte Bewegungsfreiheit. Das Band ist elastisch genug, um im Frieden keinem ein Hindernis zu sein und fest genug, um im Krieg die Kräfte zusammenzufassen.

4. Schliesslich darf nicht übersehen werden, dass der Stamm zugleich Kultgenossenschaft ist. Der gemeinsame Kult des Stammesgottes

verbindet die Glieder unter sich und scheidet sie von denen, die einen anderen Gott verehren; die Stämme haben ihr Heiligtum, z. B. ein solches, das sie mit sich führen, z. T. und wohl häufiger ein festes Heiligtum, in dessen Nähe sie zelten. Dieses braucht gar nicht einmal immer im Stammgebiet selbst zu liegen. Manchmal verehren auch mehrere Stämme dasselbe Heiligtum; Mekka ist schon vor dem Islam unter den Arabern angesehen gewesen. Das ist alles auch für die israelitischen Stämme aus dem A. T. zu erkennen. Ueber das Sinai-Heiligtum, die Lade und das Zelt s. § 60. Dass die Familie und das Geschlecht noch lange nach der Ansiedlung ihre Bedeutung als Kultgenossenschaft behalten haben, ist schon oben (S. 103) besprochen worden. Ein Geschlechter- und Stammeskult dürfte auch vorausgesetzt sein in der Frage, mit welcher die Daniten den Leviten Micha zum Mitziehen bewegen wollen: willst du lieber Hauspriester eines einzelnen Mannes sein oder Priester eines Stammes (Jdc 18 19)? Eine Bestätigung findet diese Vermutung in dem, was wir über die Gentes und γένη, die Kurien und Phratrien der Römer und Griechen wissen, welche ebenfalls Kultusgenossenschaften waren. „Zur Gens gehören alle diejenigen, welche sich um denselben Altar zur gleichen Verehrung derselben Götter versammeln." Ob und inwieweit von hier aus auf Ahnenkult und Totemismus zurückzuschliessen ist, wie namentlich RSMITH und BSTADE folgern, ist eine Frage der Religionsgeschichte.

5. Die Stämme des Volkes Israel, zwölf an der Zahl, werden abgeleitet von den Söhnen des Erzvaters Jakob von seinen zwei Hauptfrauen Lea und Rahel und deren Sklavinnen, seinen zwei Nebenfrauen Silpa (Lea) und Bilha (Rahel). Dazu kommen die beiden Enkel Ephraim und Manasse, die Söhne Josephs. Ihre Verteilung auf die Frauen ist folgende:

Lea

Ruben Simeon Levi Juda Issakhar Sebulon (Dina)

Rahel — Joseph Benjamin

Silpa — Gad Ascher

Bilha — Dan Naphtali

Joseph — Ephraim Manasse

Ihre Reihenfolge dem Geburtsalter nach ist folgende: Ruben Simeon Levi Juda Dan Naphtali Gad Ascher Issakhar Sebulon Joseph Benjamin und die Enkel Manasse Ephraim (Gen 29 32—30 24 35 16—18 48 8—14).

Dass die Zwölfzahl der Stämme nicht Wirklichkeit sondern Theorie ist. sieht man schon aus obiger Darstellung. Sie wird nur mit Zwang erreicht. Entweder wird Levi mitgezählt, dann darf Joseph nur als *ein* Stamm gerechnet werden (so Gen 46 19 f. 49 22 ff. Dt 33 13 ff. u. a.); oder aber wird Levi übergangen, dann spaltet sich Joseph in Ephraim und Manasse und zählt doppelt (Nu 1 20 ff. 2). Noch eine andere Zählung s. u. Die Zwölfzahl der Stämme resp. Söhne ist ein festes Schema, das sich innerhalb des A. T. bei Ismael (Gen 17 20 25 13 ff.), Esau (Gen 36), Nahor (Gen 22 20—24), Ketura (Gen 25 1—4 s. GUNKEL z. St.), Joktan (Gen 10 26 f. s. GUNKEL z. St.) wiederholt.

Dass und warum sie vom Himmelsbild genommen, ist oben (S. 165) dargelegt worden. Speziell bei den Israelstämmen ist die Beziehung auf den Tierkreis dem Verfasser des Jakobssegens (Gen 49) noch deutlich bewusst.

Die Sprüche über die einzelnen Stämme zeigen in der jetzigen Form noch mehr oder weniger deutlich erkennbare Anspielungen (vgl. Zimmern, Der Jakobssegen im Tierkreis, Z. f. Assyriologie 1902 VII 161—172; Stucken, MVAG 1902, 4, 46 ff.; A. Jeremias, ATAO 248 f.). Es sind nur elf Sprüche im jetzigen Text erhalten; der zwölfte fehlt. Das zwölfte Tierkreisbild ist weiblich, Virgo; ihr entspricht die einzige Tochter Jakobs, Dina. Simeon und Levi sind als Gemini zusammengenommen, um für Dina Platz zu gewinnen. Dina ist weggelassen, da in der schliesslich gültigen Form der Genealogie ihr kein Stamm entspricht. Im einzelnen sind noch am deutlichsten erkenntlich die Beziehungen bei Simeon und Levi — Gemini (vgl. § 66), Juda — Leo (Gen 49 9 f.), Issakhar — Cancer (ein „knochiger Esel" v. 14, warum? Sternbild der Aselli im Cancer), Dan — Libra (Symbol der Wage für den der Recht schafft), Naphtali — Aries (statt *'ajjalâ* lies *ajjil* Widder v. 21, Joseph — Taurus, Benjamin — Scorpio beziehungsweise der südlich davon stehende Lupus (als Wolf gepriesen v. 27). Den übrigen Beziehungen kann hier im einzelnen nicht nachgegangen werden.

In der Anordnung der Reihenfolge und in der Verteilung auf die vier Frauen mögen z. T. historische Verhältnisse sich wiederspiegeln. Diese zu untersuchen ist Sache der Geschichte Israels. Es haben aber auch andere Gesichtspunkte mitgewirkt. Die sieben Leakinder sind die sieben Planeten (S. 165. 170) nach den Wochentagen geordnet: Ruben — Saturn — Samstag; Simeon — Sonne — Sonntag; Levi — Mond — Montag (vgl. § 66); Juda — Mars — Dienstag: Issakhar und Sebulon sind uns undurchsichtig; Dina — Venus — Freitag. Aber die restlose Auflösung ist begreiflicherweise unmöglich bei der vorliegenden Kreuzung der verschiedensten Gesichtspunkte.

6. Die Darstellung der alten Schriftsteller hat das Schema des Stammes einfach auf das Volk übertragen und was vom Stamme gilt, ist auch vom Volk gesagt: die Abstammung des Volkes von einem Stammvater. Sie hat natürlich auch stets an der Theorie der zwölf Stämme festgehalten und die Stammbäume und Geschlechtsregister der späteren Zeit dienen meist dem Zweck, die Zugehörigkeit einzelner Gruppen zum Ganzen durch den Nachweis ihrer Abstammung von einem der Kinder Jakobs zu zeigen.

In Wirklichkeit brachte die Ansiedelung die Auflösung der Stammverfassung in ihrer alten Bedeutung mit sich: aus den Geschlechtern und Stämmen wurden Lokalgemeinden und Territorialverbände. Das ist ein Prozess, der sich mit Naturnotwendigkeit stets wiederholt, wo Nomaden zum ansässigen Leben übergehen. Instruktive Parallelen bietet die arabische Stammesgeschichte: Kalif Omar sah sich veranlasst, seine Araber zu ermahnen, sie sollten an ihren Genealogien festhalten und es nicht machen wie die Bauern des 'Irâk, die auf die Frage nach ihrer Abstammung den Namen einer Ortschaft nennen. Ebenso wurde von dem Volk von Khorasan gesagt: „ihre Dörfer sind ihre Genealogien" (Noeldeke in ZDMG XL, 183). Es war nur noch die alte Form, aber mit neuem Inhalt, wenn sich im Lande die Familien die beisammen wohnten, also eine Wirtschafts- und Interessengemeinschaft bildeten, als „Geschlecht" zusammenschlossen. Denn auf die Abstammung angesehen, war ein solches „Geschlecht" nichts weniger als einheitlich, es schloss kanaanitische Familien ebenso gut wie israe-

litische in sich (vgl. Gen 38 Jdc 1 27 ff.). Das schönste Beispiel bietet der „Stamm" Juda, in dessen Entstehungsgeschichte wir noch einigermassen einen Einblick tun können. Er ist entstanden durch die Vereinigung der verschiedensten Geschlechter oder Stämme, die im Süden des Landes sassen. Und diese Vereinigung ist nicht einmal durch die innere Notwendigkeit einer Interessengemeinschaft hervorgerufen worden, sondern durch einen Fürsten, der sich zum Herrn dieses „Stammes", d. h. des Gebietes machte, durch David.

7. Dazu kam noch ein weiteres: Die Ansiedlung bedeutete für die Israeliten zugleich die Niederlassung im Gebiet einer reich entwickelten Kultur (S. 49 ff.). Die Kanaaniter waren in der Hauptsache schon lange über die primitiven Organisationsformen der Stammesverfassung hinaus. Die einzelnen kleineren oder grösseren Gebiete ihres Landes waren schon in der Tell 'Amarna-Zeit unter dem Regiment von kleinen „Königen" geeinigt. Meist lagen diese einander in den Haaren, weil jeder sein Gebiet erweitern will; gelegentlich verbanden sie sich zu gleichen Zwecken, und es konnte auch zu grösserem Zusammenschluss kommen: Burnaburiasch von Babylon berichtet, dass die Kanaanäer sich zur Zeit Kurigalzus wegen gemeinsamen Vorgehens gegen Aegypten sich nach Babylon gewendet hätten (HWinckler, Keilinschriftliches Textbuch[2] 13). In den Städten und Ortschaften lag die lokale „Regierung" in den Händen der Häupter der vornehmsten Familien. Die Hebräer traten in die neuen Kulturverhältnisse ein und mussten sich ihnen anbequemen; die Kultur liess sich nicht einfach wieder auf eine niedrigere Stufe herunterdrücken, dazu waren die Hebräer nicht zahlreich genug. Der Uebergang vollzog sich natürlich verschieden schnell in den verschiedenen Gebieten. Wir können ihn in seinen einzelnen Stadien nicht mehr verfolgen. Es ist überall ziemlich auf gleiche Weise zugegangen: der Stammesschech, der erst nur Führer im Krieg (*ḳâṣîn*) ist, wird zum freiwillig oder gezwungen anerkannten Haupt im Frieden (*rô'sch* Jdc 11 8 ff.), und schliesslich zum König (*melekh*), der seine Macht mit Waffengewalt auch auf andere Stämme ausdehnt: so ein Jephta in Manasse, dessen Herrschaft wie es scheint, mit seinem Tode endet (Jdc 11 6 ff.), so Gideon, dessen Sohn Abimelech in Sichem König wird (Jdc 8 22 ff. 9 1 ff.), so Saul, der von Benjamin aus auch andere Stämme seinem Königtum unterwarf, so David, der erst Rösch von Kaleb (HWinckler, Gesch. Israels I 25; II Sam 3 8), dann König von Juda war und zuletzt ganz Israel unter seinem Szepter einigte. Vor ihrer Zeit wird es noch manchen solchen kleinen Stadtkönig wie bei den Kanaanitern gegeben haben, von denen die Ueberlieferung nichts weiss und nichts wissen kann. Wenn ein Heerführer, ein Geschlechtshaupt, oder wie man ihn nennen mag, das Fürstentum eines solchen Königs, d. h. die feste Stadt eroberte, war er selbstverständlich der Nachfolger desselben, der in derselben Weise regierte, wie man es vorher gewohnt war.

Der der ganzen ATlichen Geschichtsdarstellung zugrunde liegenden Theorie vom Volk als der von Anfang an vorhandenen und durch die gemeinsame Abstammung der Stämme gegebenen Einheit der verschiedenen Stämme entspricht die in der exilischen und nachexilischen Bearbeitung des Richterbuchs sich findende Vorstellung von den „Richtern"

(s. u.) als Regenten des Gesamtvolkes auch im Frieden, nicht nur im Krieg. In den alten Erzählungen erscheinen sie als Stammesheroen, als Helden im Krieg, die für und mit ihrem Stamm grosse Taten verrichteten. Von einer Vereinigung mehrerer Stämme zu gemeinsamem Unternehmen erzählt nur das Deboralied (Jdc 5). Dort werden als zu einer Art Stämmebund (vgl. den *ba'al b'rit* „Bundesbaal" in Sichem, Jdc 9 4 46) vereinigt aufgezählt: Issakhar, Ephraim (?), Makhir, Zebulon, Ruben, Dan, Gilead, Asser (?). Der Text ist aber so verdorben und für uns unverständlich, dass sich näheres nicht erkennen lässt.

§ 49. Das israelitische Königtum.

Literatur s. bei § 48.

1. Die berichteten Hergänge bei Entstehung des Königtums eines Saul und David zu untersuchen und daraus den geschichtlichen Sachverhalt zu erschliessen, ist Aufgabe der Geschichte Israels. Was uns interessiert, ist nur die in den Berichten zu Tage tretende Theorie vom W e r t d e s K ö n i g t u m s. In dieser Beziehung stehen sich die ältere und die jüngere Erzählung in einem wichtigen Punkt schroff gegenüber. Während die ältere Erzählung im Sinne des Königtums selber dieses als einen Segen für das Volk, einen Erweis der Gnade Gottes betrachtet, verurteilt die spätere Erzählung es als Abfall von Gott und als grösstes nationales Unglück. Dass das die priesterliche Theorie ist, wird zum Ueberfluss noch klarer gemacht durch die Schilderung der Zustände, wie sie hätten sein und bleiben sollen. Darnach war schon vor dem Königtum alles da, was man brauchte: ein wohlgeordneter Staat und eine festgefügte Regierung. An der Spitze stand Jahve selbst, er regierte von seinem Heiligtum aus, natürlich durch seine Diener, die Priester, oder besser den obersten Priester. Für die rein weltlichen Angelegenheiten, die Kriege, gab es einen „Richter" *schôphêt*, der lebenslang sein Amt bekleidete, aber es nicht auf seine Söhne vererbte. Es war Abfall von dieser Gottesherrschaft, wenn das Volk nach Art der Heiden einen König statt der Priester (Eli) und Richter haben wollte (I Sam 8 1—9).

Die Benennung „Richter" ist nicht einfach aus der Vorstellung geschöpft, dass das Rechtsprechen ihr Beruf im Frieden gewesen, denn das kommt für die deuteronomische und priestergesetzliche Anschauung den Priestern (und Leviten) zu (s. § 52). Der Ausdruck ist vielmehr feststehender Titel für ein bestimmtes Amt. Wir finden ihn wieder in Tyrus, wo zu Zeiten statt der Könige „Richter" regierten, und in Carthago, das unter zwei gewählten Richtern (den römischen Consulen entsprechend) stand. Das Schwergewicht bei der ganzen Anschauung liegt, wie HWinckler zuerst richtig gesehen (Gesch. Israels II 113 ff.), in der verschiedenen Stellung von Richter und König zur priesterlichen Macht: der König steht über der Priesterschaft, der Richter steht formell neben dem Priester, aber eben damit steht er unter der Priesterschaft, denn diese ist das Bleibende, die Richter sind das Wechselnde.

2. In wieweit ausser der priesterlichen Theorie die Erfahrungen, die man im Lauf der Geschichte mit dem Königtum gemacht hatte, bei dieser Verurteilung derselben mitwirkten, kann hier nicht weiter untersucht werden. Sicher ist, dass die jüngere wie die ältere Erzählung über das W e s e n d e s K ö n i g t u m s dieselbe Anschauung gehabt haben, wie der ganze alte Orient und wie natürlich vor allem die Könige und ihre Diener selbst. Hienach ist der König von Gott eingesetzt, er hat seine Macht und sein Recht

von ihm, er regiert „von Gottes Gnaden". Er ist der Stellvertreter Gottes auf Erden, mehr noch, — er ist das Abbild Gottes, der die himmlische Gottheit genau so darstellt, wie überhaupt alles Irdische dem himmlischen Vorbild entsprechen muss. Sehr lehrreich ist in dieser Hinsicht, zu beachten, wie schon Hammurabi auf seinem berühmten Gesetzesstein von sich redet: er ist von Anu und Bel von Anbeginn an mit Namen berufen, ist der Königsspross, welchen sie schufen, der Königsspross der Ewigkeit, der Sohn des Sin-Muballit und als Gesetzgeber der König der Gerechtigkeit. Das ist ganz das gleiche, was vom israelitischen König auch gesagt wird: „Ich habe meinen König eingesetzt", „du bist mein Sohn", „dein Thron soll für alle Zeiten feststehen", spricht Jahve zum König (Ps 2 6 II Sam 7 16). Der König ist der Erwählte Jahves (Ps 89 4), wie der Engel Gottes (II Sam 14 17). Die letzte Konsequenz dieser Anschauung ist die Vergöttlichung der Könige. Sonst im alten Orient ist die Anschauung vielfach zu finden. Die alten babylonischen Könige schon nahmen göttliche Eigenschaft für sich in Anspruch, der ägyptische König war „der gute Gott"; es war also nichts unerhörtes, wenn Antiochus IV. sich für den menschgewordenen Gott, für „Epiphanes" erklärte. In Israel ist es dazu nie gekommen, der Jahvedienst schloss das natürlich völlig aus.

3. Dagegen war es etwas Selbstverständliches, dass der König der oberste Priester war. Nicht nur haben Saul und David selbst geopfert (I Sam 14 35 ff. II Sam 6 13 u. a.) — dazu bedurfte es in jener Zeit, wo jeder nach Belieben opfern konnte, nicht der priesterlichen Würde —, sondern sie verrichteten auch eigentlich priesterliche Funktionen: ein David trug den Ephod Bad, das Amtsgewand der Priester (§ 66); als Priester segneten David und Salomo bei grossen Festversammlungen das Volk (I Reg 8 14 II Sam 6 18). Alle Könige wurden bei ihrer Thronbesteigung gesalbt, d. h. zu Priestern geweiht. Im Vergleich mit dem, was wir von den Aegyptern und Assyrern wissen, trat allerdings der priesterliche Charakter der israelitischen Könige mehr zurück; selten übten sie selbst priesterliche Funktionen aus, meist bedienten sie sich dazu ihrer Priester. Wichtiger noch ist die Stellung, welche die Priester unter ihnen einnehmen. Sie sind vollständig Beamte des Königs (vgl. § 67), und leiten ihre Amtsbefugnis zum priesterlichen Dienst von der Ernennung durch den König ab. Sie sind die vom König beauftragten Stellvertreter, welche seine Opfer, die zugleich natürlich auch für den Staat gelten, an der königlichen Kultusstätte darbringen. Mit alledem hängt zusammen, dass es für den Glanz einer königlichen Burg unerlässliches Erfordernis war, dass sie ein Heiligtum enthielt. Es lag in der Natur der Sache und wird später zu besprechen sein, dass dieses königliche Heiligtum mit seinem Glanz, mit dem es namentlich seit Salomo ausgestattet war, allmählich alle anderen Kultusstätten in den Hintergrund drängte. Damit war nun auch auf dem Gebiet des Kultus ein königliches Beamtentum, königliche Priester im Unterschied von den Priestern der übrigen Heiligtümer geschaffen. Welche gewaltigen Folgen dies für die

ganze Entwicklung der israelitischen Religion hatte, wird später näher zu besprechen sein.

4. Selbstverständlich war der König der Heerführer im Kriege. Das bedeutete eine wesentliche Schwächung der Geschlechter- und Familienoberhäupter; die Hauptmacht, welche diese bisher besessen hatten, war damit ein für allemal auf den König übergegangen, und der völlige Verlust ihrer alten Bedeutung nur noch eine Frage der Zeit. Eine unmittelbare Folge des Königtums war die Errichtung eines stehenden Heeres (§ 56). Damit gab es auch sofort königliche Feldherren, welche den Kriegsdienst als Lebensberuf ergriffen. Naturgemäss mochte namentlich im Anfang das Bestreben vorhanden sein, um die Stämme bei guter Willfährigkeit zu erhalten, ihren Häuptern die alte Rang- und Würdestellung als Führer im Krieg zu lassen. Mehr und mehr mussten aber doch an ihre Stelle neue vom Könige ernannte Truppenführer treten. Es war nur natürlich, dass vor allem die Angehörigen der königlichen Familie auf diese einflussreichsten Stellen Anspruch erhoben; auf der anderen Seite musste das Interesse des Königs selbst dahin gehen, auf diese wichtigen Posten treue, ihm zuverlässig ergebene Diener zu stellen, die vor allem mit den Interessen seines Hauses, nicht mit denen anderer Familien verknüpft waren. So wurde David Sauls Schwiegersohn, und Joab, Abner, Amasa waren nächste Verwandte des Königshauses. Auf alle Fälle aber waren diese Heerführer Beamte des Königs, von diesem nach seinem freien Willen eingesetzt; auch die alten Geschlechtshäupter nahmen jetzt ihre etwaige Führerstellung nicht kraft ihrer Würde im Stamm, sondern kraft des königlichen Willens ein.

5. Der wichtigste Fortschritt gegen früher bestand darin, dass im Frieden sich eine geordnete Regierung des Landes entwickelte. Bei Saul sehen wir davon allerdings noch sehr wenig. Er hat keine grosse Residenz, auf seinem väterlichen Erbgut in Gibea bleibt er auch als König; er hat keine Beamten, die das Volk regieren und das Land in seinem Namen verwalten, von solchen wäre uns sicher so gut wie von denen Davids und Salomos berichtet. Anders wird das, soweit wir aus unseren Berichten entnehmen, unter David und Salomo. Im wesentlichen ging freilich auch jetzt noch und später das Regieren — abgesehen von dem wichtigen Geschäft des Steuereinziehens — im Richten auf; *schôphêṭ*, ‚der Richter‘, ist die alte Bezeichnung des Königs (Jes 16_{5} Dt $17_{9\,12}$ II Reg 15_{5}; doch vgl. S. 253). Es war für jene alte Zeit etwas ganz Selbstverständliches, dass der König der oberste Richter war, hatte er doch am meisten Macht, wer aber die Macht hatte, der hatte zugleich auch das Gericht. Auch hier waren in erster Linie die Geschlechtshäupter die Verlierenden (§ 52), weniger die Priester, die nach wie vor die Gesetzeskundigen, die ‚Rechtsgelehrten‘ blieben. Der Uebergang der Gerichtsbarkeit auf den König hatte eine doppelte Folge: einmal musste dadurch noch mehr als durch die Stellung des Königs als Heerführer die Macht der alten *ziḳnê* der Geschlechter vermindert werden. Wenn ihrem Gericht die wichtigeren Sachen entzogen wurden, und jeder über ihren Kopf

hinweg, ja gegen ihren Urteilsspruch sich an den König wenden konnte, war damit dem letzten Rest von Stammesverfassung, der Gerichtsbarkeit der Geschlechter, die sich allerdings noch bis über die Zeit des Dt hinaus erhalten hat, schliesslich der Boden entzogen. Sodann aber wuchs, was diesen an Macht genommen wurde, den königlichen Beamten zu. Auch sie erhielten einen Teil dieser königlichen Jurisdiktion, auch ihre Verwaltungstätigkeit bestand wesentlich im Richten. Sie sprachen Recht im Namen des Königs. Zum Vorteil des Rechts schlug dies freilich keineswegs aus. Der stehende Vorwurf der Propheten gegen die königlichen Beamten, die ‚Richter' schlechtweg, geht auf Bestechlichkeit und Parteilichkeit.

6. Nicht minder als die Stellung des Königs als oberster Priester, Heerführer und Richter war die Erblichkeit der Königswürde eigentlich mit dem Begriff des Königtums gegeben. Jerubbaal vererbt seine Herrschaft auf seine Söhne. Das weiss auch die ATliche Erzählung nicht anders. Wenn sie Saul vom Volk zum König ausgerufen werden (I Sam 10 $_{24}$), und David von den Edeln des Volks zum König gewählt werden lässt (II Sam 5 $_{3}$), so liegt ihm nichts ferner als der Gedanke, das Königtum als ein Wahlkönigtum bezeichnen zu wollen (so Kittel u. a.). Das ist ein Begriff, den der alte Orient überhaupt nicht kannte, so wenig wie der heutige. Ein Wahlkönigtum ist für die alte Weltanschauung etwas ganz Unmögliches, weil in sich Widerspruchsvolles. Sauls Erbe und Rechtsnachfolger ist eigentlich sein Enkel Ischboschet, aber Gott (nicht das Volk) entzieht dem Hause Saul das Königtum und wendet es David zu. Und ebenso beim Tode Salomos: Gott selbst übergibt dem Jerobeam die Herrschaft über die zehn Stämme (I Reg 11 $_{31}$). Darin liegt es begründet, dass sein Königtum ein legitimes ist, nicht aber in dem Willen des Volkes, als ob dieses etwa das Recht gehabt hätte, sich jeweils seinen König zu wählen. Das ist auch selbstverständlich die Ansicht aller ATlichen Erzähler; ein vom Volk gewählter König *ohne* solche göttliche Erwählung wäre für keinen von ihnen ein legitimer König.

7. Verwaltung und Steuern. Was wir sonst von Regierung im Innern wissen, ist sehr wenig und dreht sich zumeist um Steuererhebung. Wir werden wohl nicht fehlgehen, wenn wir den Zweck der Volkszählung durch David (II Sam 24 $_{1}$ ff.) eben darin erblicken, dass durch sie die Grundlage für eine geordnete Verteilung der Lasten, sowohl der Steuern als des Kriegsdienstes, geschaffen werden sollte. Auch die Tätigkeit der Statthalter, die David über die unterworfenen Gebiete setzte, dürfte im wesentlichen in der Eintreibung der Tributleistungen bestanden haben. Ausdrücklich wird dies als Zweck der salomonischen Kreiseinteilung angegeben (I Reg 4 $_{7}$ ff.). Das Verzeichnis der 12 Kreise[1] zeigt, dass dabei vielfach die alte Stammeseinteilung ignoriert wurde. Offenbar ging die Absicht des Königs dahin,

[1] In der Aufzählung ist Juda ausgelassen. Als Stamm des Königs, in dem die königliche Residenz lag, stand es unter keinem besonderen Statthalter und war insbesondere nicht in der gleichen Weise mit Steuern beladen.

letztere etwas zu verwischen. Inwieweit dies gelungen ist, können wir nicht mehr beurteilen.

Nach unseren Quellen scheint überhaupt erst Salomo dieses selbstverständliche Recht des Königs, Steuern zu erheben, im grossen ausgeübt und in ein festes System gebracht zu haben. Von Saul und David wird dies wenigstens nicht berichtet, und jedenfalls bei Saul, dessen Hofhalt auf seinem väterlichen Gut uns den Eindruck grösster Einfachheit macht, lässt es sich gut denken, dass für seine Bedürfnisse neben den Erträgnissen seines Ackers und dem Anteil an der Kriegsbeute die „freiwilligen" Gaben seiner Untertanen, die Recht und Schutz beim König suchten oder sonst ihm huldigend nahten, ausreichten. Auch die Beschwerde des Volkes bei Salomos Tod macht den Eindruck, als ob dem Volk ein solches Steuersystem etwas Ungewohntes gewesen wäre. Uebrigens hören wir sonst aus vorexilischer Zeit nicht viel von einer regelmässigen Steuer. Ezechiel weist dem König ein Kronland an, aus dessen Erträgnissen die Bedürfnisse des Hofes befriedigt werden sollen (48 21), und solche Krongüter, die der König seinen Dienern als Lehen anweisen konnte, gab es jedenfalls auch im alten Reich Israel und Juda (cf. I Sam 8 12). Doch darf man wohl daraus, dass in der nachexilischen Zeit der Zehnte vollständig eingebürgert erscheint, einen Rückschluss machen (vgl. auch I Sam 8 14 ff. 17 25). Regal waren die ‚Mahd des Königs' (Am 7 1), d. h. der erste Schnitt des Futters, wohl mit Rücksicht auf die von ihm zu unterhaltenden Kriegsrosse (I Reg. 18 5); ebenso, wie anderen Orts erwähnt, wenigstens unter Salomo gewisse Handelsartikel (s. S. 154 f.). Die durchreisenden Karawanen zahlten einen Zoll (s. S. 156). Ausserordentliche Bedürfnisse wurden durch ausserordentliche Umlagen gedeckt (II Reg 23 35). Als Staatsschatz scheint der Tempelschatz gedient zu haben, wenigstens betrachteten die jerusalemitischen Könige jederzeit denselben als zu ihrer vollkommen freien Verfügung stehend.

7. Nicht viel besser sind wir über die königlichen Beamten unterrichtet. Sie tragen alle, welcher Art ihre Dienstleistung sein mag, den Titel *sârîm*. Ueber die Priester wird später noch zu reden sein. Als die höchsten Offiziere begegnen uns der Oberfeldherr des Heers *(sar ʿal kol-haṣ-ṣâbâ')*, der auch im Krieg, wenn der König nicht mit ins Feld zog, das Heer kommandierte (II Sam 8 16 12 27 20 23 I Reg 4 4 u. a.), und neben ihm der Befehlshaber der königlichen Leibwache, der *gibbôrîm* (II Sam 8 18 20 23 s. § 56). Beide Stellen waren naturgemäss ausserordentlich einflussreich; bei der Thronbesteigung eines Salomo und eines Joas nicht minder als bei den vielen Palast- und Militärrevolutionen im Nordreich zeigte es sich deutlich, welche Macht der hatte, dem das Heer gehorchte. Unter den obersten Regierungsbeamten, wenn wir sie so nennen dürfen (s. u.), scheint die höchste Stellung eingenommen zu haben der *mazkîr* (II Sam 8 16 20 24 I Reg 4 3). Vielfach versteht man darunter den ‚Reichshistoriographen', dessen Aufgabe es gewesen wäre, die einzelnen Ereignisse der Regierung des Königs nieder-

zuschreiben. Dies wäre keine besonders einflussreiche Stellung gewesen; sowohl die Bedeutung des Titels (‚der in Erinnerung bringende') als auch namentlich die Verwendung dieses Beamten, soweit wir davon etwas wissen (II Reg 18 18 37 Jes 36 3 22 II Chr 34 8), sprechen dafür, dass er ein wichtigeres Amt bekleidete. Man wird nicht fehl gehen, wenn man in ihm den ersten Beamten sieht, dessen Aufgabe es war, die Geschäfte etc. vor dem König ‚in Erinnerung zu bringen', also eine Art oberster vortragender Rat, der Grossvezier der heutigen orientalischen Staaten. Neben ihm stand der *sôphêr* (II Sam 8 17 20 24 I Reg 4 3), der Staatsschreiber, der die Staatsschriften, die Korrespondenz des Königs mit seinen Beamten und mit auswärtigen Fürsten auszufertigen hatte, ein nicht minder wichtiges Amt, wie uns die Tell 'Amarnabriefe erkennen lassen. Weiter sind in den Beamtenlisten und sonst genannt der Oberaufseher der Frohnen (*'ascher 'al hammas* (II Sam 8 20 24 I Reg 4 6), der *rê'eh hammelekh* (I Reg 4 5 vgl. II Sam 15 37 16 16) und der *'ebed hammelekh* (I Sam 29 3 II Sam 15 34 II Reg. 22 12 25 8). Dass die beiden letztgenannten ein ganz bestimmtes Amt bekleideten, geht aus ihrer Erwähnung in den Listen der höchsten Beamten hervor; vgl. auch die Siegel Abb. 88. Der Vergleich von II Sam 15 34 mit 16 16 legt nahe, beide Ausdrücke auf das gleiche Amt zu beziehen, was deshalb möglich ist, weil sie nie neben einander stehen; *'ebed hammelekh* wäre dann später allein üblicher Amtstitel geworden. Da David, der sonst in der Erzählung als „Waffenträger" Sauls erscheint (I Sam 16 17), auch als *'ebed* Sauls bezeichnet wird (I Sam 29 3), darf man wohl annehmen, dass mit dem Titel *'ebed hammelekh* eben diese Stellung des Waffenträgers — wir würden sagen Adjutanten — bezeichnet wird. Der Adjutant des Königs war in späterer Zeit, als es Streitwagen gab, der Genosse des Königs auf dem Wagen, eine auch bei den Aegyptern und sonst sehr wichtige Stellung, also d e r *schâlîsch*, „auf den sich der König stützt" (II Reg 7 2 vgl. 5 18). Für ein hohes militärisches Amt spricht auch, dass Nebusaradan, der 'Ebed des Königs von Babylon, zugleich „der Oberst der Leibwache" ist (II Reg 25 8). Der Majordomus, Hausminister, den man auch schon für den 'Ebed gehalten hat (Kautzsch in MNDPV 1904, 8 ff.) trägt den Titel *nâgîd* oder *sôkhên 'al habbajit* (‚Vorsteher' oder ‚Verwalter' des Palastes Jes 36 3 22 22 15).

Von sonstigen Beamten, die einen untergeordneten Rang einnehmen, sind die Präfekten *(nâṣîb)* der 12 Provinzen, die Salomo einsetzte, schon genannt worden (S. 256). An eigentlichen Hofbeamten fehlte es natürlich nicht. Es werden genannt Mundschenken (? *maschkeh* I Reg 10 5), der Aufseher über die königliche Kleiderkammer (*'ascher 'al hammeltâchâ* II Reg 10 22) und andere Hofdiener. Die Chronik (I 27 25 ff.) redet von 12 Verwaltern des königlichen Schatzes unter David *(sârê hârekhûsch)*. Auch die ‚Kämmerer' *(ṣârîsîm)* gehörten wohl zu den Hofbeamten (I Reg 22 9 II Reg 8 6 9 32 u. o.). Der Ausdruck erscheint später (Esth 2 3 14 4 4 f.) als Bezeichnung der Haremsaufseher am persischen Hof. Das Nächstliegende wäre, auch für die alte Zeit an solche verschnittene Haremswächter zu denken; allein anderwärts (II Reg

25 19) erscheint ein *sârîs* als über Kriegsleute gesetzt (so auch in Aegypten Gen 37 36 39 1).

Im übrigen entspricht es den noch ganz unentwickelten staatlichen Verhältnissen, dass abgesehen von den genannten obersten Ministern kein Unterschied in der Verwendung der Beamten gemacht wurde. Von einer Trennung von Verwaltung und Justiz, selbst von einer solchen zwischen militärischen und Verwaltungsbeamten ist keine Rede. Der Beamte des Königs, wo ein solcher im Land sich befand, war nach Massgabe der ihm anvertrauten Gewalt in einer Person Befehlshaber des Militärs, Verwalter des Bezirks, Steuereintreiber und Richter.

Damit war bei den damaligen Kulturzuständen eine grosse Macht in die Hände dieser Beamten gelegt. Der Eindruck, den wir aus den Schilderungen der Propheten von diesem königlichen Beamtentum erhalten, ist kein guter. Es zeigt von Anfang an die Grundfehler, die das orientalische Beamtentum aller Zeiten charakterisieren: nach oben willenloses Werkzeug des Königs (z. B. I Reg 12 10 ff. II Sam 11 14 ff.), nach unten herrisch, rücksichtslos, grausam. An ihre Untergebenen nicht mehr durch die Bande der Geschlechtsgenossenschaft geknüpft, beuten sie diese für ihr eigenes Interesse aus; sich zu bereichern ist vor allem ihr Streben, dazu missbrauchen sie ungescheut ihre Amtsgewalt, besonders ihre richterliche Macht. Bestechlichkeit und Parteilichkeit kennzeichnet die hohen wie die niederen Beamten; die einflussreichen, mächtigen unter ihnen unterscheiden sich von den kleinen Beamten nur dadurch, dass sie im grossen Stil intriguant und gewalttätig sind, vgl. z. B. einen Abner, Joab, Jehu u. a. Nicht zum mindesten hat dieses durch das Königtum geschaffene Beamtentum dazu beigetragen, dass in der Königszeit die soziale Einheit zerstört und jene unguten sozialen Verhältnisse geschaffen wurden, von denen oben die Rede gewesen ist (S. 134 f.).

8. König und Gesetz. Gesetz und Verfassung, worin das Recht des Königs und des Volkes festgelegt gewesen wäre, gab es nicht[1]. Aber

[1] Das sogenannte ‚Recht des Königs', das nach dem jüngeren Bericht Samuel vor der Wahl Sauls dem Volk vorhält (I Sam 8 10 ff.), will nicht eine Rechtsurkunde sein, welche die Machtbefugnis des Königs umschreibt, sondern ist der Ausdruck der späteren nicht sehr freundlichen Gesinnung gegen das Königtum. Die faktische Macht des Königtums wird so sehr als eine drückende Last dargestellt, dass man zu der Anschauung kommt, als ob in Israel von Anfang an der vollendete orientalische Despotismus geherrscht hätte. Allein der ganzen Tendenz der Erzählung gemäss ist das Bild in übertriebener Weise grau in grau gemalt. Anders das sogenannte ‚Königsgesetz' (Dt 17 14—20). Wie das ganze Dt förmliches Reichsgesetz zu sein beansprucht, so will auch dieses eine Art Verfassungsurkunde sein, in welcher die Rechte und Pflichten des Königs (wenigstens in einzelnen Hauptpunkten) festgestellt sind. Es verlangt als Bedingung für den Bestand der davidischen Dynastie die genaue Beachtung des ganzen Gesetzbuchs, insbesondere dieses Königsgesetzes. Der König soll sich bei seiner Thronbesteigung eine Abschrift davon geben lassen, das Buch immer zur Hand haben und sein Leben lang darin lesen (17 18 f.). Sachlich wird vom König verlangt, dass er nicht Silber und Gold in Menge besitzen, nicht viele Frauen haben und nicht viele Rosse halten soll; ersteres eine in jenen Zeiten der geringen Dinge herzlich

es liegt im Begriff des Königtums (s. o.), dass die Machtbefugnis des Königs als des Stellvertreters Gottes durch kein menschliches Recht eingeschränkt werden konnte. Wohl aber durch göttliches Recht, das durch Gott gegebene Gesetz. Es war dem König also keineswegs alles erlaubt, was anderen verboten war. Der König als Hüter des Rechts stand nicht über dem Gesetz, er konnte dasselbe nicht beliebig ändern. „Der König, der im Lande ist, soll die Worte der Gerechtigkeit, die ich auf den Gedenkstein geschrieben, beobachten und das Gesetz des Landes, das ich gegeben, ... nicht ändern". „Wenn er auf meine Worte ... achtet .... und meine Worte nicht ändert .... möge ihm Schamasch seine Regierung lang machen .... Wenn er aber das Gesetz, das ich gegeben, austilgt, ... so möge der grosse Gott .... ihm den Glanz des Königtums entziehen und sein Szepter zerbrechen". So schreibt Hammurabi auf seinen Gesetzstein. Und dass das genau auch in Israel gilt, braucht nicht erst besonders bewiesen zu werden, vgl. nur Dt 17 18 (s. S. 259 Anm. 1). Das bestehende Gesetz kann also nicht abgeschafft und durch ein neues ersetzt werden, weder ganz noch in einzelnen Zeilen. Wenigstens der Theorie nach. Daran ist in Israel mit ganz besonderer Strenge festgehalten worden. Wo man Lücken zu ergänzen, wichtige neue Bestimmungen zu treffen hatte, da konnte man es nur tun durch ein Gesetz, das mit der Autorität des alten Gesetzes auftrat, d. h. das denselben alten Ursprung hatte wie dieses. Wenn Dt und Priesterkodex sich als „mosaische" Gesetze geben, so kam das nicht aus einer unnötigen Liebhaberei ihrer Urheber, sondern es war einfache staatsrechtliche Notwendigkeit, um dem Gesetz überhaupt Geltung zu verleihen. Denn nur das gab ihm Anspruch auf Anerkennung. Daher wird ein Gesetz auch nicht durch eine Verordnung des Königs eingeführt — der König als solcher ist nicht Gesetzgeber —, sondern König und Volk verpflichten sich, „schliessen einen Bund vor Jahve", das betreffende alte Gesetz Gottes jetzt und für alle Folgezeit anzuerkennen und zu befolgen. So beim Dt (II Reg 23 3), so beim Priesterkodex (Neh 10 1 ff.).

So die Theorie: der König steht unter dem Gesetz. Die Praxis hat sich hier wie überall nicht immer mit der Theorie gedeckt, und die orientalischen Könige haben sich so wenig wie die occidentalischen Despoten um das Gesetz gekümmert, wenn es galt, ihren Willen durchzusetzen. Eine Form, die den Schein des Rechtes wahrte, war ja stets leicht gefunden. Beispiele dafür lassen sich dutzendweise anführen: Saul und die Priester von Nob, David und Uria, Salomo und Adonja, Ahab und Nabot, Jehu und das Haus Ahabs, Athalja und die königliche Familie. Es war nur ein Mehr oder Minder, je nach dem persönlichen Charakter des Königs und — nach der Gunst oder Ungunst der späteren Zeit, die bei ihren Lieblingen Böses gerne

---

überflüssige Mahnung, letzteres zum mindesten so unpraktisch gedacht wie das ‚Kriegsgesetz' (Dt 20). Die Anspielung auf Salomo ist übrigens so deutlich als möglich. Schon deswegen ist das Gesetz mit Wellhausen, Stade, Cornill u. a. für sekundär zu halten. Die Anschauungsweise ist ganz die gleiche wie in 1 Sam 8.

wegliess und umgekehrt. Und es war ein Unterschied in der Stellung des Volkes dazu: ein David durfte sich viel erlauben, und andere verloren über wenigem schon ihren Thron, weil sie auch sonst eben zu regieren verstanden oder nicht verstanden. Immer und überall hat dann der Spruch gegolten: wie der Herr so der Knecht; die Beamten haben es gemacht wie der König (s. o.), und so lässt sich verstehen, wie die Propheten die Zustände so schildern, als ob die reinste Willkür geherrscht hätte.

9. Zu allen Zeiten hat unter dem Königtum die Kommunalverwaltung eine grosse Selbständigkeit gehabt (vgl. II Reg. 10 1—5). Die königliche ‚Regierung' war zufrieden, wenn die Abgaben und Steuern eingingen; sonst mischte sie sich wohl wenig in die Angelegenheiten der Gemeinden, höchstens dass der königliche Beamte als Richter Appellationen gegen den Spruch der Gemeindegerichte annahm. Die Gemeindebehörden der Königszeit sind die gleichen wie früher auch: die *ziḳnê hâʿîr*, die ‚Aeltesten der Stadt', die allmählich an Stelle der Aeltesten der Stämme getreten sind (Dt 19 12 21 2 ff. u. o.). Sie haben auch in der Königszeit noch richterliche Funktionen wenigstens in bestimmten Fällen behalten (Dt 21 2 22 15 ff. s. § 52). Näheres wissen wir über diese Ortsbehörden nicht. Die Zahl ihrer Mitglieder entsprach natürlich der Zahl der angesehenen Geschlechter im Ort. Jdc 8 14 ist von 77 Aeltesten der kleinen Stadt Sukkoth die Rede. Das Dt verordnet sodann die Einsetzung von *schôphêṭ* und *schôṭêr*, Richter und Notar in den einzelnen Ortschaften (Dt 16 18). Solche hat es natürlich auch schon vorher gegeben: die Gesetzes- und Schreibkundigen, die Gelehrten, sind an den Heiligtümern im Lande hin und her die Priester gewesen. Aber da das Dt diese Heiligtümer und damit die Priesterschaften ausserhalb Jerusalems abschaffte, muss es in dieser Richtung für Ersatz sorgen. Richter und Notare braucht man nicht bloss in Jerusalem, sondern überall.

schôṭêr ist der „Schreiber". Das Wort ist babylonisch (s. die Lexika). Den gelehrten Schreiber braucht man in erster Linie zum Aufsetzen von Verträgen und Urkunden. Der *schôṭêr* ist also der assyrische Duspar, der die Verträge etc. schreibt. Schon seine Nennung neben dem Richter als Beamten zeigt, dass es sich um eine amtliche Persönlichkeit handet.

§ 50. Die nachexilische Verfassung.

SCHÜRER, GJV II³ 182—174. — HWINCKLER, KAT³ 284 ff.

Aus der Monarchie der Davididen wurde nach dem Exil eine Monarchie des Hohepriesters. Dass die Priesterpartei diese ihre Forderung, die im Priestercodex aufgestellt war, in die Wirklichkeit umsetzen konnte, verdankte sie mehr den fremden Machthabern und der ganzen äusseren Entwicklung der Dinge, als einer inneren Umstimmung des Volks in Palästina zu Gunsten ihrer Ideale. Von Anfang an gab es nach der Rückkehr keinen König mehr, sondern nur einen *nâsî'* (Fürsten), wie Scheschbaṣar (Esr 1 8) genannt wird. Das besagt, dass es keinen selbständigen Vasallenstaat Juda, der nur tribut-

pflichtig war, gab, sondern dass dieser Staat, sein Fürst und seine Regierung unter der ständigen Kontrolle seitens der persischen Beamten stand. Wie sehr die Befugnisse eines solchen eingeschränkt waren, sieht man auch aus der Stellung des Fürsten bei Ezechiel: seine Hauptaufgabe und sein Hauptrecht ist, dass er den Opferdienst aus seiner Kasse zahlen darf (Ez 15 13—17).

Auch dieses wenige von Selbständigkeit wurde noch mehr eingeschränkt. Nach Scheschbaṣar gab es keine Fürsten mehr, nur noch Statthalter (*pechâ*), so z. B. Serubabel und Nehemia. Diese selbst waren zunächst dem Satrapen der westeufratensischen Provinz unterstellt, später unterstanden sie direkt dem König. Schon zur Zeit Serubabels sehen wir den Hohepriester eine dem Statthalter koordinierte Stellung anstreben, wenigstens betont Sacharja geflissentlich das Nebeneinander der ‚beiden Gesalbten' (4 11—14). Dabei handelt es sich natürlich nur um die innerjüdischen Verhältnisse, nicht um die Stellung der persischen Regierung, welche auf dem dem Statthalter zukommenden Gebiet keine Nebenregierung anerkannte. Faktisch und rechtlich lag die Leitung der staatlichen Angelegenheiten in den Händen des Statthalters.

Eine rechtlich anerkannte Stellung erhielt der Hohepriester erst durch das Gesetz, das Esra aus Babylon mitbrachte und das als die neue Verfassung des jüdischen Staatswesens auch die Billigung und Anerkennung der persischen Obrigkeit gefunden hatte. Es ist der sogenannte Priestercodex des Pentateuch. An die Spitze des Gemeinwesens stellt er den Hohepriester. Ihn umgeben als eine Art geistlichen Adels die zahlreichen Priestergeschlechter. Von einem weltlichen Oberhaupt daneben ist keine Rede. Begreiflicherweise — denn schon vor Nehemia waren die Hoffnungen der Juden auf Selbstregierung durch einen eigenen König oder auch nur Fürsten für absehbare Zeiten zu Grabe getragen worden. Eine Verfassungsurkunde, die irgendwie in das dem Statthalter vorbehaltene Gebiet eingegriffen, hätte ohnedies nie die Bestätigung des Grosskönigs erhalten. Fraglich ist, ob schon in der Perserzeit, wie dann meist in hellenistischer Zeit, die beiden Würden des Hohepriesters und des königlichen Beamten in einer Person vereinigt wurden.

2. Auch so noch war das Gebiet, auf dem der Hohepriester Herrscher war, gross genug; denn die persische Regierung liess den Juden — wie andern Völkern — grosse Freiheit der Selbstverwaltung. Der Statthalter wird sich im wesentlichen darauf beschränkt haben, die Angelegenheiten im allgemeinen zu überwachen, besonders nach der finanziellen Seite hin, und für richtigen Eingang des Tributs zu sorgen[1]. Von Anfang an war damit, dass die Juden wieder als eigenes Volk unter eigener Herrscherfamilie (wenn auch nur unter einem Nâsî s. o.) anerkannt waren, ihnen die Freiheit des eigenen Kultus gegeben. Zum Gebiet des Kultus gehörte aber im alten Orient stets das Recht, dessen Ursprung göttlich nicht menschlich (königlich) war (S. 259 f.) und dessen Verwalter und Kenner in erster Linie

[1] In der hellenistischen Zeit wird der oberste königliche Beamte meist geradezu der ‚Steuererheber' genannt.

stets die Priester waren. Es wurde also nach dem jüdischen nicht nach persischen Gesetz Recht gesprochen, und damit war dann sofort gege dass nicht der persische Statthalter als solcher — er brauchte ja kein . zu sein und war dies nach Nehemia auch wohl kaum — sondern die in jüdische Obrigkeit der oberste Gerichtsherr war (von gewissen Einschı kungen abgesehen, § 52).

Schon im Exil war die alte Geschlechterverfassung (vgl. S. 247 ff.) wi aufgelebt. Die Ansiedelung in Babylonien scheint vielfach geschlechterw erfolgt zu sein. So treffen wir auch im Exil an der Spitze der einzel Geschlechter die Familienhäupter als Führer und Richter. Sie handeln Namen der Geschlechter und der Gemeinschaft, so z. B. holen sie als Repräs tanten der Gemeinschaft bei Ezechiel ein Orakel für das Volk (Ez 8 1 2C Auch die Heimkehr nach Palästina wurde nicht als Sache der Einzeln sondern als Sache der Geschlechter bzw. der Ortsgenossenschaften betrieb die Geschlechter als solche beteiligten sich daran, und die zwölf Führer (] 2 2 Neh 7 7) sind als die Häupter der hervorragendsten Geschlechter gedac Die ‚Aeltesten der Juden' *sâbê jehûdâjê* erscheinen dem persischen Provinzi Statthalter gegenüber als die eigentliche Behörde, welche die Gemeinde : präsentierte: mit ihnen verhandelt derselbe, er gibt ihnen seine Befehle (I 6 7 ff.), stellt sie zur Rede (Ezr 5 9 ff.); sie haben die Leitung des Tempelbar in der Hand zusammen mit dem „Statthalter der Juden" (Ezr 6 7 14). Nach dies Stellen scheint es, als ob diese Aeltesten (ob es gerade immer 12 waren od nicht, ist gleichgültig) eine Art Kollegium bildeten, das durch gemeinsam Beschluss die ihm zukommenden Angelegenheiten erledigte. Dazu wür stimmen, dass die *sârîm*, worunter jedenfalls auch diese Aeltesten mitzuve stehen sind, sich in Jerusalem niederliessen. Vielleicht sind damit auch d in Nehemia öfter genannten *segânîm* ‚Obersten' identisch.

Uebrigens ist die Macht dieses Aeltestenkollegiums eingeschränkt. D wichtigsten Angelegenheiten werden, wie man aus der Geschichte Ezras sieh der Volksversammlung vorgelegt (Ezr 10 7 u. a.). Die Form, in welch ein allgemein gültiges Gesetz zu stande kommt, ist auch jetzt noch die, da die ‚Obersten' mit der ganzen Gemeinde einen Bund vor Jahwe schliesse ein Gesetz anerkennen zu wollen (Neh 10).

Ausserdem treten wieder die alten Ortsbehörden in Kraft, wie si schon vor dem Exil gewesen waren; jene Aeltesten der Ortschaften bzw. de Geschlechter (s. o. Ezr 10 14 Jdc 8 14 u. o.). Das Kollegium der ‚Aelteste von Juda' in Jerusalem mag diesen gegenüber eine gewisse Oberbehörde ge bildet haben. Ueber die Richter s. S. 253.

3. In der griechischen Zeit treffen wir die Verfassung schon so aus gebildet, wie sie bis zum Untergang dann geblieben ist.

a) Das Oberhaupt der Gemeinde war der Hohepriester. Meist wa die Würde des königlichen Beamten mit der des Hohepriesters vereinigt vergleiche die Kämpfe der Oniaden und Tobiaden um das Hohepriestertum. So haben dann auch die Hasmonäer beide Würden vereinigt und Simon liess

sich, als er sich selbständig erklärte, zum „Fürsten und Hohepriester“ ausrufen. Erst Jannai Alexander hat sich auf seinen Münzen einfach „König“ genannt, aber das war von kurzer Dauer. — Die hohepriesterliche Macht war auf der einen Seite eingeschränkt durch die fremde Oberherrschaft und durch das neben dem Hohepriester stehende Synedrium, auf der anderen Seite aber gefestigt durch das Prinzip der Lebenslänglichkeit und Erblichkeit, ein Prinzip, das freilich die fremden Oberherren nicht anerkannten: die Seleuciden, Herodes, die Römer setzten nach freiem Gutdünken Hohepriester ein und ab. Immer aber ist der Hohepriester an der Spitze des Synedriums, also an der Spitze der politischen Gemeinde geblieben. Ueberdies behielten auch die abgesetzten Hohepriester nicht nur ihren Titel, sondern auch eine ganz bedeutende Macht (vgl. Joh 18 13 ff.). Die wenigen bevorzugten Familien, aus denen die Hohepriester stets genommen wurden, bildeten eine sehr einflussreiche Aristokratie, die an der Spitze der Regierung stand.

b) Ein geschichtlicher Zusammenhang des grossen Synedriums mit jenem Kollegium der ‚Aeltesten Judas‘ nach der Rückkehr aus dem Exil ist möglich. Nachweisen lässt sich eine eigentliche jüdische Gerusia als organisierte Behörde erst in der griechischen Zeit. Wie schon die Bezeichnung Gerusia zeigt[1], war sie nicht eine demokratische, sondern eine aristokratische Körperschaft. An ihrer Spitze standen die Hohepriester. Was ihre Kompetenz anbelangt, so haben die jeweiligen Herren des Landes alle den Juden in der inneren Verwaltung des Landes grosse Freiheit gelassen, sobald nur die Steuern regelmässig gezahlt und ihre Oberhoheit anerkannt wurde.

c) Die einzelnen Gemeinden haben ihre Ortsbehörden (βουλή), die ‚Aeltesten‘ (cf. Luc 7 3). Die Mitgliederzahl betrug nach den Angaben des Josephus (Ant. IV 214 Bell. Jud. II 20 5) mindestens sieben; an grösseren Orten scheinen sie aus 23 Mitgliedern bestanden zu haben. Sie sind die Gerichte erster Instanz. Josephus (a. a. O.) nennt sie Richter. Sie entsprechen dem Schoṭerim und Schopheṭim des Dt (s. o.). Nach den Chronisten erscheinen namentlich die Leviten in diesen Stellungen (I Chr 26 29), was bis zu einem gewissen Grad seine Richtigkeit hatte (s. § 52). — Die Unterordnung kleinerer Dörfer und Städte unter die grösseren findet sich, wie auf griechischem Gebiet, so auch hier, wohl unter griechischem Einfluss (doch vgl. S. 99). Des Näheren kann aber darauf wie auf die Einteilung des Landes in Verwaltungsbezirke hier nicht eingegangen werden (vgl. Schürer GJV II[2] 132 ff.).

Kap. II.

Recht und Gericht.

§ 51. Ursprung und Entwicklung des israelitischen Rechts.

JDMichaelis, Mosaisches Recht, 2. Aufl. 6 Bde. Frankfurt 1775. — JLSaalschütz, Das mosaische Recht nebst den vervollständigenden talmudisch-rabbinischen Bestim-

[1] Der Ausdruck Synedrium begegnet uns zum erstenmale in der Zeit des Herodes (Josephus Ant. XIV 168).

mungen. 2. Aufl. Berlin 1853. — JKOHLER und FEPEISER, Aus dem babylon. Rechtsleben I—IV, Leipzig 1894—1898. — DIES., Hammurabis Gesetz I, Leipzig 1904. — HWINCKLER, Die Gesetze Hammurabis", AO IV 4, Leipzig 1903. — DERS., Die Gesetze Hammurabis in Umschrift und Uebersetzung, Leipzig 1904. — JJEREMIAS, Moses und Hammurabi, Leipzig 1903. — BRBAENTSCH, Das Bundesbuch, Halle 1892. — WRSMITH, Kinship and Marriage in early Arabia, Cambridge 1885.

1. Die älteste uns bekannte Gesetzessammlung Vorderasiens, ja der ganzen Welt ist das Gesetz Hammurabis, welches 1901/2 von der französischen Expedition in Susa gefunden wurde. Der Dioritblock, auf dem in 44 senkrecht verlaufenden Reihen das Gesetz eingehauen ist, hat 2,15 m Höhe und unten 1,90 m, oben 1,65 m Umfang. Das Reliefbild an der Spitze stellt den König Hammurabi in anbetender Stellung dar, wie er vom Sonnengott, der vor ihm sitzt, die Gesetze empfängt. Ursprünglich war der Stein im Sonnentempel Ebabbara in Sippar aufgestellt gewesen; ein elamitischer Eroberer hatte ihn von dort nach Susa verschleppt. Der König, der diese Gebote zusammengestellt, Hammurabi, ist der sechste König der ersten Dynastie von Babylon, der Begründer der babylonischen Reichseinheit. Er ist kein Babylonier, sondern Westländer („Kanaanäer" s. S. 45). Im A. T. (Gen 14) erscheint er unter dem Namen? Amraphe(l) als Zeitgenosse Abrahams. Seine Regierung wird ca. 2200 anzusetzen sein.



Abb. 220. Hammurabistein: Der König vor dem Sonnengott. Aus AJEREMIAS, ATAO.

Der Inhalt des Gesetzes zeigt eine ausserordentlich reich entwickelte Kultur: die Stände stehen scharf gegliedert neben einander, der Staat hat ein festes Beamtensystem, die Landwirtschaft zeigt einen sehr intensiven Betrieb, der Handel hat schon die Formen des grossen Welthandels, in der Familie gilt das monogamische Prinzip, im Berufsleben sind die Leistungen der verschiedenen Handwerker etc. genau abgewertet. Ein fest organisierter Staat mit einem starken Königtum an der Spitze gewährleistet das Recht. Demgemäss ist der Inhalt des Gesetzes ein sehr reichhaltiger; die in guter Ordnung in Gruppen zusammengestellten Gesetze behandeln nach der Reihenfolge des Textes das Prozessrecht, Schutz des Eigentums, Beamtentum, Ackerbau und Viehzucht, Handel und Schuldwesen, Familien- und Erbrecht, Strafrecht, Schiffahrt, Miet- und Dienstverhältnisse.

Dabei ist wichtig zu beachten, dass die Gesetzsammlung nicht ein Sy-

stem des Rechts gibt; es sind nicht grosse Rechtsgrundsätze darin ausgesprochen, es ist keine Darstellung einer abstrakten Rechtsordnung zum Zweck der Anwendung auf den einzelnen Fall von seiten des Richters. Sondern es ist eine Zusammenstellung besonders charakteristischer Fälle, die augenscheinlich aus der Praxis genommen sind, eine Sammlung von Rechtsentscheiden, die für kommende Fälle den Richtern als Richtschnur dienen sollen. Wie weit es ungeschriebenes Gewohnheitsrecht war, das Hammurabi zum erstenmal kodifizierte, oder wie weit schon ein älteres kodifiziertes, von einem König gegebenes Recht ihm vorlag, ist noch nicht zu entscheiden. Hieraus erklärt sich auch, dass der Inhalt des Gesetzes keineswegs vollständig ist; Wichtiges fehlt oder ist nur ganz summarisch behandelt, während anderes bis ins Einzelnste geordnet ist.

2. Das Hammurabi-Recht in Palästina. Seit Sargon I. zum ersten Male die Westländer eroberte und sein Bild dort aufstellte, standen diese Länder unter dem Einfluss der babylonischen Kultur. Die Beziehungen sind immer engere geworden. Hammurabi, der Gesetzgeber, nennt sich geradezu „König von Amurru" (HWinckler, KAT[3] 20). In welchen Formen diese Herrschaft sich ausgeprägt, wissen wir nicht. Wir können also nicht mit Sicherheit behaupten, dass das Hammurabigesetz dort als giltiges Staatsgesetz eingeführt war. Wahrscheinlich ist es aber. Und wenn auch nicht, so ist jedenfalls die Bekanntschaft mit den Rechtsanschauungen der Babylonier selbstverständlich. Das bedeutet bei dem politischen und kulturellen Verhältnis zu Babylon nichts anderes als einen massgebenden Einfluss dieses Rechts.

So entspricht es nur dem, was von vornherein zu erwarten ist, wenn die alten Erzähler in den Patriarchengeschichten dieses babylonische Recht Hammurabis als die herrschende Rechtsanschauung voraussetzen. Und zwar handelt es sich dabei nicht nur um dem späteren Gesetz entsprechende Rechtssitten, so dass man einfach eine Zurücktragung der Verhältnisse aus der Gegenwart des Erzählers in die alte Zeit annehmen könnte, sondern namentlich auch um Fälle, die im Bundesbuch und sonst nicht erwähnt oder anders bestimmt sind. Um nur die lehrreichsten Beispiele herauszugreifen: die Hurerei der als „Gottesschwester" betrachteten Tamar wird mit Feuertod bestraft (Gen 38 24); das ist sonst nicht Strafe für ein Unzuchtsvergehen und erklärt sich nur aus dem Cod. Hammurabi (s. § 53). Die Ehe mit zwei Schwestern zugleich (Gen 29 15 ff.) ist im späteren israelitischen Recht als Blutschande verboten (s. § 53); es wird also für die alte Zeit die Geltung der babylonischen Rechtsgewohnheit angenommen, die das gestattet (HWinckler, Gesch. Israels II 58). Die beiden Frauen Jakobs erklären (Gen 30 16), dass eigentlich von Rechts wegen der Reichtum ihres Vaters ihnen und ihren Kindern gehören würde. Das israelitische Recht kennt weder ein Erbrecht der Tochter noch die freie Verfügung der Frau über ihr eingebrachtes Gut und dessen Vererbung auf ihre eigenen Kinder; wohl aber regelt das babylonische Erbrecht diese Frage (Cod. Hammur. 162. 167.

171). Die Adoption, wie Jakob sie übt (Gen 48 5) ist im israelitischen (setz nicht erwähnt, aber spielt im babylonischen Recht eine grosse R (Cod. Hammur. 185 ff.). Vielleicht der lehrreichste Fall ist die Hagar schichte; denn hier zeigen sich die Erzähler mit den Feinheiten der Unt schiede in der rechtlichen Stellung des freien Kebsweibs und der Sklav Kebse und ihrer Kinder vertraut, die sich nicht unabhängig von einan in Kanaan und in Babylonien etwa aus gemeinsamen grossen Rechtsansch ungen heraus haben identisch bilden können. Der eine Erzähler (Gen 21 s sieht in Hagar die freie Nebenfrau, deren Sohn erbberechtigt ist (Gen 16 10), S kann nicht über sie verfügen, nur Abraham kann sie verstossen: so die fr Kebse im Hammurabigesetz, die dem Eherecht untersteht, und deren Söh erbberechtigt sind (folgt aus § 144. 145. 167. 170. 171). In der ander Erzählung erscheint Hagar als Sklavin (Gen 16 4 ff.), die sich gegen ih Herrin überhebt; Sara verlangt hiegegen ihr gutes Recht („Jahve sei Richter und bekommt es auch von Abraham und zwar nach den Bestimmungen v Cod. Hammur. § 146: wenn eine Sklavin, die Kinder geboren hat, sich de halb überhebt, wird sie wieder zur gewöhnlichen Sklavin, die in der Gewa der Hauptfrau ist, degradiert. Sara behandelt sie dann hart und Hagar en flieht.

Im übrigen ist schon die Tatsache, dass die Geschichten die Existe dieser ausgebildeten Rechtsgewohnheiten in die weit vormosaische Zeit zu rückdatieren, Beweis genug, nachdem einmal das Vorhandensein eines solche Rechts für jene Zeit und Länder gesichert ist.

3. Das Hammurabi-Recht und das israelitisch Recht. Die Rechtsanschauungen, welche die Israeliten aus der Steppe in Land Kanaan mitbrachten, hatten sich ebenfalls unter dem Einfluss des alt babylonischen Rechts gebildet. Nach der alttestamentlichen Erzählung lies sich Mose bei Einrichtung der israelitischen Rechtsprechung von Jethro, seinem Schwiegervater, dem midianitischen Priester, beraten (Gen 13 13 ff.), d. h in unsere Sprache übersetzt, es wird ein Zusammenhang von israelitischem und midianitischem Recht angenommen (vgl. auch S. 56). Midian und ganz Arabien stand aber, seit Sargons I. Sohn Naramsin Arabien erobert, ebenfalls unter dem Einfluss babylonischer Kultur. Soweit wir das altarabische Recht kennen, bestätigt es diese Annahme: es zeigt namentlich im Ehe- und Familienrecht sich den altbabylonischen Rechtsanschauungen nahe verwandt.

Um so leichter hat sich Israel dann in Kanaan in das dort geltende Recht eingelebt, war es doch auf den gleichen Grundlagen erwachsen.

Damit soll aber nicht gesagt sein, dass sich das israelitische Recht auf diesen Grundlagen nicht selbständig entwickelt habe. Im Gegenteil, neben der in den Einzelheiten im folgenden festzustellenden Uebereinstimmung des althebräischen Rechts mit dem babylonischen lassen sich in ebenso bemerkenswerter Weise Unterschiede wahrnehmen. Wenn wir von der religiösen Seite absehen — was wir schon deshalb müssen, weil das Hammurabigesetz nur weltliches Recht, nur jus und kein fas bietet — so spiegelt sich in den

hauptsächlichsten Abweichungen der Unterschied in der Kulturstufe beider Staaten wieder. In Israel ist die Staatsgewalt noch nicht so fest konsolidiert, die Geschlechtergliederung hat noch ziemliche Bedeutung (s. S. 247 ff.); daher ist die Blutrache noch nicht abgeschafft, die Familienhaftung ist noch vorhanden, die patria potestas ist stärker betont. Ebenso zeigt die israelitische Familie in den Verwandtenehen noch Spuren einer früheren Kulturstufe und ist nie im A. T. zum Prinzip der Monogamie gelangt. In der Stadt des Welthandels und im Staat, der manche Nationen umschliesst, fällt der Unterschied zwischen fremd und einheimisch vor Gericht weg, der im kleinen Israel, das als rassereines Volk sich fühlte, eine grosse Rolle spielte. Eben diese einfachen Verhältnisse gestatteten in Israel eine mildere Behandlung der Sklaven in einzelnen Punkten, und eine mildere Betrachtung des Diebstahls — der grosszügige Handel und Wandel Babylons verlangte vor allem Sicherung des Eigentums. Sie gestatten auch einen kräftigeren Schutz des wirtschaftlich Schwachen — kann doch sogar das Zinsnehmen verboten werden —; doch ist gerade hier zu konstatieren, wie das Hammurabigesetz in einer ganz an das Dt erinnernden Weise da und dort die gleiche Tendenz zum Ausdruck bringt, vgl. § 31 Loskauf der gefangenen Soldaten, § 48 Erlass der Zinsen bei Missernte, § 113 ff. Schutz des Schuldners und Schuldsklaven, § 134 Ehebruch durch Not entschuldigt, § 151 keine Haftbarkeit der Frau für voreheliche Verbindlichkeiten des Mannes, § 241 Einschränkung des Schuldpfandrechtes[1].

Schliesslich zeigt das israelitische Gesetz als Ganzes sich als Erzeugnis weniger entwickelter Verhältnisse darin, dass es in allen seinen Kodifikationen durchaus theokratisch-religiösen Charakter trägt, d. h. neben das Recht, das jus, ohne prinzipielle Unterscheidung das fas, die Vorschriften betreffend das religiöse und sittliche Verhalten stellt. Auch dies wurzelt in letzter Linie in der Stammesverfassung: zu den Pflichten gegen den Stamm, wie die Stammessitte sie regelt, gehört auch das richtige Verhalten gegen den Stammesgott und seine Verehrung. Das Vergehen gegen die „Religion" ist zugleich Vergehen gegen die Gemeinschaft, in der man lebt.

4. Die älteste Kodifikation des israelitischen Rechts ist das B u n d e s b u c h (Ex 21 1—23 13), dessen Verhältnis zum Codex Hammurabi die Probe auf die Richtigkeit des bisher Ausgeführten bildet.

Die Frage nach der Abfassungszeit des Bundesbuchs gehört in die ATliche Li-

[1] Es ist durchaus verkehrt, alles dies von unserem sittlichen Standpunkt aus zu beurteilen und die Gesetze darauf hin gegen einander abzuschätzen, welches einen „höheren sittlichen Standpunkt" verrät. Damit tut man beiden Unrecht, namentlich aber dem israelitischen. Denn das Lob höherer Sittlichkeit müsste dann in den wichtigsten Kapiteln der Ehe und Familie den Babyloniern bleiben. Wenn man aber das israelitische „Gesetz" deswegen überragend findet, weil es die böse Lust bekämpfe, die natürliche Selbstsucht verdamme, die Nächstenliebe fordere und alle Uebertretungen des Gesetzes als Verschuldung gegen Gott ansehe — so verwechselt man „Recht" und Tora und vergleicht Unvergleichbares. Vom bürgerlichen Gesetzbuch verlangt doch auch niemand solches.

teraturgeschichte und ist für unsere Zwecke nebensächlich, nachdem einmal das Vorhandensein der betreffenden Rechtsanschauungen durch das Hammurabigesetz schon für lange vorisraelitische Zeit nachgewiesen ist. Es zerfällt in zwei formell und inhaltlich verschiedene Teile: die Rechtssatzungen (Ex 21 $_{1}$—22 $_{16}$) und die sittlich-religiösen Gebote (Ex 22 $_{17}$—23 $_{19}$). Letztere sind meist in der Form des Imperativ gegeben: „du sollst"; erstere immer in der Form des Bedingungssatzes: wenn einer das und das tut, so soll ihm das und das geschehen. Eine Ausnahme scheinen nur 21 $_{12\ 13\ 15—17}$ zu machen. Allein hier ist der Text auch sonst nicht in Ordnung: v. $_{16}$ stört den Zusammenhang von v. $_{15}$ und $_{17}$; v. $_{12}$ ist Dublette zu $_{14}$; der ganze Abschnitt v. $_{15—17}$ trennt die zusammengehörigen v. $_{14}$ und $_{18}$ ff. Der ursprüngliche Text hatte also nur v. $_{14}$ und $_{18}$ ff. Im folgenden ist v. $_{21—22}$ hinter v. $_{27}$ umzustellen, v. $_{23}$ schliesst nicht an v. $_{22}$ an und redet nicht nur von diesem Spezialfall, sondern gehört zu v. $_{18\ 19}$ Schlägerei mit bleibender Schädigung eines Menschen. Umgekehrt v. $_{20}$ schliesst gut an v. $_{27}$ an: beide handeln von der Ausnahmestellung des Sklaven in den vorher angeführten Fällen. Zum Vergleich mit dem Hammurabigesetz dürfen natürlich nur die Rechtssatzungen herangezogen werden.

Nach Form und Inhalt zeigt sich die Sammlung der Rechtssatzungen im Bundesbuch aufs engste mit dem Hammurabigesetz verwandt. Man hat alles Recht, auf die konditionale Form der Sätze, die genau der babylonischen entspricht, Gewicht zu legen. Diese finden sich allerdings auch in anderen Gesetzen, aber das Entscheidende sind die Fälle, wo sie sich im Bundesbuch n i c h t finden, nämlich in den n i c h t mit dem Hammurabigesetz zusammenhängenden Bestimmungen: Ex 21 $_{12\ 16\ 17}$ 22 $_{17\ 18\ 19\ 25}$, obwohl gerade hier sich diese Form sehr gut geeignet hätte. Das israelitische fas, das von diesem babylonischen Gesetz nicht beeinflusst ist, bevorzugt also eine andere Form für die einzelnen Bestimmungen. Was Art und Umfang der Rechtssatzungen des Bundesbuchs betrifft, so gilt hier Wort für Wort das oben (S. 266) über das Hammurabigesetz gesagte: es wird nicht ein System des Rechts aufgestellt, sondern eine Sammlung von Rechtsentscheiden gegeben und der Umfang ist deswegen ebensowenig vollständig.

Wenn ganze Kapitel des Hammurabigesetzes fehlen (Amtslehen, Landpacht. Handel. Tempelfrauen. Adoption, Schiffahrt) so hat das seinen Grund darin, dass man in Israel für diese Fragen eine Gesetzgebung nicht brauchte: Tempelfrauen waren im Jahvedienst nicht geduldet (s. § 70), Adoption war nicht in Uebung, Schiffahrt gab es nicht, ebensowenig einen Handel in der Weise, wie ihn das babylonische Recht voraussetzt. und einen Soldatenstand mit Amtslehen. Auch die Landwirtschaft wurde, wie es scheint, nicht in den Formen der Verpachtung der Ländereien betrieben. Das Gleiche gilt von einer Reihe Einzelbestimmungen, dass nämlich die einfacheren israelitischen Verhältnisse sie überflüssig machten. Aber bei alledem ist nicht zu vergessen, dass das Bundesbuch uns nicht vollständig erhalten ist; wenigstens an e i n e m Punkt lässt sich das beweisen: die Erwähnung von Sohn und Tochter in Ex 21 $_{31}$, wo sie im Zusammenhang ganz unnötig ist, erklärt sich nur daraus, dass ursprünglich auch anderen Orts, wo die Tötung von Sohn und Tochter eine eigene, andere Strafe erfuhr (also analog dem Cod. Hamm. s. § 53). von ihnen die Rede war. Dem Bundesbuch fehlt ferner das ganze Eherecht, von dem Ex 22 $_{15}$ der Rest zu sein scheint. Das Dt zeigt — was an sich selbstverständlich ist — dass es schon in früher Zeit (denn Dt hat die Bestimmungen nicht erst erfunden) noch für eine Reihe im Bundesbuch nicht verhandelter Fragen eine gesetzliche Regelung gab und zwar ebenfalls im Anschluss an den Cod. Hammurabi. Doch kann man demgegenüber sagen. dass das Bundesbuch vielleicht gar keine vollständige Gesetzsammlung sein wollte und nicht als corpus juris für die Richter bestimmt war.

Die inhaltliche Uebereinstimmung oder Abweichung der einzelnen Satzungen des Bundesbuchs gegenüber dem altbabylonischen Recht aufzuzeigen, muss der folgenden Einzeldarstellung überlassen bleiben. Hier sei nur auf die Gleichheit der grossen Rechtsgrundsätze hingewiesen: Talion ist im

Strafrecht herrschend, Haftpflicht erfordert Verschuldung, die Frau ist der gekaufte Besitz des Mannes und nur beschränkt rechtsfähig, Leben und Leib der Sklaven sind minderwertig. Die Gesetze selbst aber sind göttlichen Ursprungs: hier von Jahve dem Mose gegeben, dort von Schamasch dem Hammurabi (vgl. S. 260).

Die Frage nach der literarischen Abhängigkeit vom Hammurabigesetz ist gegenüber dem sachlichen Zusammenhang von untergeordneter Bedeutung. Sie ist mit dem Gesagten in gewisser Beziehung schon bejaht. Man darf sich die Sache nur nicht so vorstellen, als ob der Verfasser des Bundesbuchs ein Exemplar des Hammurabigesetzes zum Uebersetzen im Auszug vor sich hingelegt hätte. Aber man muss sich vergegenwärtigen, dass die Gerichtssprache und Schrift auch in Israel noch bis in die späte Zeit das Babylonische und die Keilschrift war. In dieser waren auch die Gesetze aufgeschrieben, nach denen die Richter, d. h. in erster Linie die Priester (§ 52) Recht sprachen. Selbstverständlich zeigten diese alten Gesetze schon (nicht erst das Bundesbuch) die dem alten israelitischen Recht eigentümlichen Abweichungen vom Hammurabigesetz. Ebenso selbstverständlich aber waren sie auch in der Form in Anlehnung an dieses abgefasst und zeigten diese Anlehnung noch deutlicher als das Bundesbuch. Das Bundesbuch stellt eine, wohl die älteste und erste Wiedergabe der hauptsächlichsten dieser Bestimmungen in hebräischer Sprache dar, die, wie eben die hebräische Sprache zeigt, nicht dazu bestimmt ist, als Gesetzbuch für den Richter zu dienen. Deswegen ist uns auch nirgends von einer Einführung dieses Gesetzes als Staatsgesetz etwas berichtet, wie beim Dt und PC.

Ein solcher indirekter literarischer Zusammenhang lässt sich noch an einigen Punkten aufzeigen. In Ex 21 $_{28-32}$ ist die Reihenfolge der einzelnen Schäden genau die gleiche wie Cod. Hammur. § 250—252. Die Aufeinanderfolge der sachlich nicht zusammenhängenden Gebote Dt 21 $_{15-17}$ und $_{18-21}$ entspricht der des Cod. Hammur. § 167 und 168 f. Die Bestimmungen Ex 22 $_{6}$, die an sich recht unklar sind, werden durch die Parallelen Cod. Hammur. § 124. 126 erklärt; eine derartige Zusammenfassung zweier Fälle ist nur möglich, wenn der deutlichere sie trennende Text vorausgesetzt werden kann. Auch die Auswahl und Reihenfolge der Fälle von Körperverletzung Ex 21 $_{18-27}$ entspricht nach Herstellung der richtigen Ordnung (s. o.) dem Cod. Hammur. § 196—214, namentlich wenn man annehmen darf, dass ursprünglich auch Ex 21 $_{22}$ noch von Tochter und Sklavin die Rede war, wie Cod. Hammur. § 210—214 (s. o.).

5. Vollständig auf dem Bundesbuch fusst das Deuteronomium. Zu seiner Charakteristik ist hier darauf hinzuweisen, dass es im Stoff wie in der Form sich ziemlich eng an das Bundesbuch anschliesst, so dass es geradezu als eine Erweiterung desselben erscheint. Es werden die gleichen Materien in beiden abgehandelt, die Scheidung in *chukkîm* und *mischpâţîm* entspricht der des Bundesbuchs, die Anordnung scheint eine ziemlich analoge gewesen zu sein. Freilich ist durch die mehrfachen Ueberarbeitungen die für ein abgeschlossenes Gesetz vorauszusetzende und noch nachweisbare systematische Ordnung stark gestört worden. Wie das Bundesbuch zeigt auch das Dt in einer Reihe von Gesetzen, die das Bundesbuch nicht hat, formell (s. o.) und sachlich — wie die Einzeldarstellung im folgenden nachweisen wird — weitgehende Uebereinstimmung mit dem Hammurabigesetz, wie nicht anders zu erwarten. Im Unterschied vom Bundesbuch will das Dt neben der bestehenden kultischen und rechtlichen Sitte bezw. an ihre Stelle ein Neues bringen. Auf dem Gebiet der kultischen Sitte will es die Grundlagen für eine durchgreifende Reform bieten; auf dem des Rechts und der bürgerlichen Sitte wird alles unter einen neuen Gesichtspunkt gestellt: unter den der einzigartigen Beziehung Gottes zu seinem Volk. Die Forderung der Heiligkeit des Volks ist das oberste Prinzip. Dabei musste natürlich manches an Sitten fallen, was bisher unanstössig war, und der Rest einen anderen

Charakter gewinnen. Hiezu stimmt sehr gut, dass wir auch hier wieder eine Reihe von Verordnungen finden, die nach unserem Urteil in einem Rechtsgesetz eigentlich keine Stelle haben, sondern dem Sittengesetz angehören: die humanitären Verordnungen sozialer Art, Fürsorge für die Armen und Dienenden, Witwen und Waisen, Leviten und Fremden. Mit Recht hat man diesen humanen Zug der Gesetzgebung als charakteristisch für das Dt hervorgehoben, auch in der eigentlichen Rechtspraxis zeigt sich dieser Geist vielfach mildernd.

6. Anderer Art ist das sogen. Priestergesetz (P), d. h. die Gesetzessammlungen, welche in der priesterlichen Schicht des Pentateuchs vereinigt sind. Der Form nach ist P eigentümlich, dass es eine Verbindung von Gesetzgebung und Geschichte ist, eine legislative Schrift in historischer Form und mit historischer Substruktion. Inhaltlich will P nur ein Kultusgesetz geben, Rechts- und Sittengesetz werden grundsätzlich beiseite gelassen; die ganze heilige Verfassung der Gemeinde setzt durchaus die Staatsordnung, das bürgerliche Recht, voraus. Nur ausnahmsweise wird auf Fragen aus dem Gebiet des eigentlichen Rechts Rücksicht genommen, und auch da ist es durchaus nicht auf das profane Recht in letzter Linie abgesehen, vielmehr werden diese Dinge bloss so weit beigezogen, als sie mit der Hierokratie von P zusammenhängen. Sie werden also zum grössten Teil in den Sakralaltertümern zu besprechen sein.

Eine besondere Gesetzsammlung innerhalb der Priesterschaft bildet das sogen. ‚Heiligkeitsgesetz‘ (Lev 17—26 nebst einigen anderen zerstreuten Verordnungen). Auch diese Gesetzgebung beschäftigt sich vorwiegend mit dem Kultus: Priester, Opfer, Feste, levitische Reinheit stehen im Mittelpunkt. Dadurch wird das Corpus dem Priestergesetz zugewiesen. Auf der anderen Seite zeigt das Heiligkeitsgesetz aber doch auch eine merkwürdige geistige Verwandtschaft mit dem Deuteronomium, nicht bloss dadurch, dass es -- was sonst in P fehlt -- eine Reihe sittlicher und rechtlicher Gebote aufgenommen hat, die z. T. sogar an das Bundesbuch erinnern, sondern namentlich durch den Geist milder Humanität, der diese Gesetzgebung wie das Deuteronomium durchwaltet (vgl. besonders Lev 19). Auch der zeitlichen Entstehung nach gehört das Heiligkeitsgesetz in die Mitte zwischen Deuteronomium und das übrige Priestergesetz hinein. Im Heiligkeitsgesetz fehlt es gleichfalls nicht an Parallelen zum Hammurabigesetz; besonders auffallend ist die Todesstrafe durch Verbrennen bei Incest (Lev 20_{14} § 58) und bei Unzucht der Priestertochter (Lev 21 9 s. § 53), beides natürlich schon lange vorher gültiges Recht. Von der alten Form der Bedingungssätze hat sich dagegen das Heiligkeitsgesetz frei gemacht.

7. Die Weiterbildung des jüdischen Rechtes im Talmud gehört nicht mehr in den Rahmen dieses Buches. Nur *ein* Punkt ist zu erwähnen, weil er eine interessante Bestätigung der ganzen Darstellung der israelitischen Rechtsentwicklung gibt: auch im Talmud, und zwar wiederum vor allem da, wo er nicht das ATliche Recht einfach wiedergibt, sind die Einwirkungen des Hammurabigesetzes deutlich erkennbar; vgl. die Zusammenstellung bei Jeremias, Moses und Hammurabi 48 ff. Zweimal wird sogar ausdrücklich auf dieses ‚heidnische‘ Recht Bezug genommen, und im Gegensatz zu diesem bestimmt, dass Vertrag beim Kauf nicht nötig sein soll, und dass bei Schädigungen durch ein Tier der Herr des letzteren stets haftpflichtig ist. Das ist kein Wunder, denn stets hat Hammurabi das babylonische Recht beeinflusst, Assurbanipal hat 1600 Jahre nachher für eine Bibliothek und zum

Gebrauch seiner Zeit Abschriften davon anfertigen lassen und das neubabylonische Recht ist nur seine Weiterentwicklung.

§ 52. Die Gerichtsbarkeit.

Literatur s. zu § 51.

1. Die Gerichtsverfassung. Unter der Stammesverfassung gibt es keine geordnete Regierung und keine geordnete Gerichtsbarkeit. Die Autorität eines Schechs ist eine rein moralische (S. 249). Entsteht ein Streit zwischen zwei Leuten, so versucht der Schech die Sache beizulegen. Oft kommen die Parteien dahin überein, sich bei seinem Ausspruch zu beruhigen; wollen sie das aber nicht, so hat er gar keine Macht, seinen Spruch durchzusetzen. Auch der mächtigste Schech kann nicht die geringste Strafe über den Aermsten des Stamms verhängen, ohne sich der Rache des betreffenden und seiner Familie auszusetzen. Daneben haben heutzutage viele Stämme einen *ḳâḍi*, Richter. Zu solchen werden Männer gewählt, die sich durch scharfes Urteil, Gerechtigkeitsliebe und Erfahrung in den Gewohnheiten des Stammes auszeichnen. In der Regel bleibt das Amt eines Ḳâḍi in der Familie. Vor ihn bringt man schwierigere Fälle, aber auch sein Urteil ist nicht rechtsverbindlich, es gibt keine Vollzugsbehörde. Kommt endlich ein Fall vor, welchen auch der klügste Ḳâḍi nicht zu lösen vermag, so bleibt als letzte Auskunft das Gottesurteil (vgl. Burckhardt, Bemerkungen 93 ff.). — Für die alte Zeit kommt vor allem noch das Gericht der Priester an den Heiligtümern der Stämme dazu. Jethro erscheint nicht mit Unrecht in der ATlichen Erzählung zugleich als der Richter (Ex 18 13 ff.).

Auch im alten Israel ging beides neben einander her: die Gerichtsbarkeit Gottes durch die Priester und die der Geschlechter. Als Priester auf Grund göttlicher Offenbarung, d. h. des von Gott geoffenbarten Rechts, spricht Mose Recht (Ex 18 15 19 f.) und nach ihm seine Nachfolger im Priesteramt. Seine Aufgabe und die der Priester ist es, das Volk in den Rechtssatzungen zu unterweisen (Ex 18 20 Dt 33 10). Vor ihn (d. h. vor die Priester) kommen aber nur die wichtigeren und schwierigeren Fälle (Ex 18 22), auch das wohl eine ganz richtige Darstellung der Sachlage; für die gewöhnlichen kleinen Streitereien, die Bagatellsachen, brauchte man nicht den rechtskundigen Priester. Mit diesen ging man an die Geschlechtesältesten, welche überhaupt die Autorität repräsentierten. Auf Jethros Rat soll nach der ATlichen Erzählung Mose diese Einrichtung getroffen und vertrauenswürdige uneigennützige Männer (Dt 1 15 ff. als „Stammeshäupter", d. h. Geschlechtsälteste bezeichnet) als Häupter über das Volk, über je 1000, 100 und 50 bestellt haben, mit dem Amt, die einfacheren Rechtssachen zu entscheiden (Ex 18 19 ff.). Eine Variante zu dieser Erzählung redet von 70 „Aeltesten" (Num 11 16 f., vgl. Ex 24 1).

Mit der Ansiedlung war von selbst gegeben, dass die Häupter der Geschlechter und Gemeinden allmählich den Charakter einer Obrigkeit ge-

wannen, die als von Jahve eingesetzt galt und immer mehr mit dem Anspruch auf gesetzliche Autorität auftrat. Die Lokalgemeinde hatte ein Interesse daran, den Richterspruch ihrer Häupter auch durchgeführt zu sehen; wer sich ihm nicht beugen wollte, dem blieb nichts anderes übrig, als die Gemeinde zu verlassen. Noch mehr hat die Gerichtsbarkeit der Priester gewonnen. Denn solche gab es jetzt an jedem Heiligtum, also in jeder grösseren Ortschaft. Sie waren und blieben stets diesen „Aeltesten" gegenüber die eigentlichen Fachleute, die Berufsrichter. Die oben wiedergegebene Darstellung des Elohisten spiegelt die Verhältnisse seiner Zeit, also auch der Zeit des Bundesbuches wieder. Schwierig zu untersuchende Sachen kommen vor Gott, d. h. vor den Priester (Ex 22 8). Auch das Hammurabigesetz nennt neben den Priestern als den Richtern die „Aeltesten" als Gerichtsbeamte, als eine Art von Beisitzern, die namentlich als Zeugen bei Kauf-, Miets- und Depositurkunden fungieren. Doch erlauben uns die ATlichen Angaben kein Urteil über das Verhältnis der „Aeltesten" zu den Priester-Richtern, abgesehen von der durch Ex 18 13 ff. an die Hand gegebenen Erwägung, dass man Lappalien nicht vor das Tempelgericht brachte.

Schon erwähnt ist (S. 255 f.), dass auch das Königtum seine Ansprüche auf diesem Gebiet geltend machte. Der König war der oberste Richter schlechtweg. Seine Regierungstätigkeit bestand im wesentlichen im Richten (S. 255). Die Würde eines obersten Richters, welche die spätere Geschichtsbetrachtung den sogen. ‚Richtern' der vorköniglichen Zeit beilegte (I Sam 7 15 u. a.), ist nichts anderes als ein Reflex des königlichen Richteramts. Die Geschichte von dem Weib aus Thekoa (II Sam 14 1 ff.) zeigt, wie das Gericht des Königs eine Art Oberinstanz bildete, an welche sich wenden konnte, wer mit dem Spruch der Richter nicht zufrieden war. Ebenso ging man in schwierigen Fragen (Dt 17 9 I Reg 3 16 ff.) und auch sonst vielfach (II Sam 15 2) sofort an den König als erste und einzige Instanz. Von diesem Recht des Königs, die oberste Gerichtsbarkeit auszuüben, übertrug sich dann ein Teil auch auf seine Beamten. Leider haben wir keine Andeutung, wie sich im einzelnen die Gerichtsbarkeit der königlichen Beamten zu der der Priester und der Geschlechter verhielt, ob und wie etwa die Kompetenz beider gegeneinander abgegrenzt war.

Das Dt, das die Heiligtümer und Priester in den Landorten abschafft, muss dafür die Einsetzung von Richtern und Notaren in den einzelnen Ortschaften verlangen (Dt 16 18, s. S. 259). Diese denkt es sich wohl kaum aus den alten Priestern genommen, welche vielmehr ihr Einkommen vom Tempel in Jerusalem beziehen sollen (Dt 18 6—8), sondern aus den ‚Aeltesten'. Darum empfiehlt es auch ganz allgemein diesen lokalen Richterbehörden gegenüber als das bessere, dass man sich in schwierigen Fällen direkt an die Fachmänner, d. h. die Priester in Jerusalem wende (Dt 17 8 ff.). Dazu stimmt ferner, dass es die Richter von den Priestern unterscheidet, wenngleich es in demselben Zusammenhang auch den Priestern richterliche Tätigkeit zuweist (19 15 ff.). Nach wie vor stehen neben diesen Richtern die ‚Aeltesten'

als Beamte mit richterlichen Funktionen (Dt 25 7 ff. 19 12 21 2 ff. 19 ff. 22 15 ff.).

Der Chronist (II Chr 19 4—11) führt allerdings die Einsetzung dieser nichtpriesterlichen Berufsrichter auf Josaphat zurück und erzählt von ihm auch die Einrichtung eines aus Leviten, Priestern und Aeltesten (‚Familienhäuptern‘) bestehenden Gerichtshofs in Jerusalem. Einen Grund, die Sache selbst anzuzweifeln, haben wir nicht, nur sind die Berufsrichter auch ausserhalb Jerusalem natürlich Priester gewesen (was der Chronist nicht annehmen kann). Und dass in dem Jerusalemer Gericht der Hohepriester als Vorsitzender in allen Angelegenheiten des geistlichen Rechts, der ‚Fürst vom Haus Juda‘ als Vorsitzender in allen weltlichen Angelegenheiten fungieren sollen, ist gleichfalls aus der Vorstellung des Chronisten geflossen.

Ezechiel und P ändern nur insofern, als sie eine Gerichtsbarkeit des Königs nicht mehr kennen. Das Gericht im Zukunftsstaat des Ezechiel fällt ganz den Priestern zu (44 24). Dass ebenso nach P die Rechtsprechung von den Priestern besorgt wird, sieht man aus der Erzählung der Chronik, dass schon David 6000 Leviten zu Richtern ernannt habe (I 23 4 26 29). Doch werden Ezr 7 25 10 14 Richter erwähnt, die nicht den Priestern, sondern den Aeltesten der Städte entnommen sind.

2. Das Gerichtsverfahren. Das Gerichtsverfahren war zu allen Zeiten sehr einfach. Unter den Toren der Stadt[1], wo sonst Markt gehalten wurde, sassen die Richter zu Gericht (Dt 21 19 u. a.). In Jerusalem hatte Salomo eine eigene Gerichtshalle für sein königliches Gericht erbaut (s. S. 213 f.). Dort erschienen Kläger und Beklagter und brachten ihre Sache vor (Dt 17 5 21 20 25 1). Eine staatliche Anklagebehörde gleich unserem Staatsanwalt oder die Verfolgung eines Vergehens von seiten der Gemeinde gab es in alter Zeit nicht. Der Beleidigte oder Geschädigte musste immer selber klagen, wenn er Genugtuung und Entschädigung haben wollte; zog er aber den Weg der Privatabmachung vor und verzichtete auf Erhebung einer Klage, so war die Sache abgemacht, und niemand hatte ein Interesse daran, die Angelegenheit vor Gericht zu ziehen. Wo kein Kläger ist, ist kein Richter.

Alles wurde mündlich verhandelt. Das Hauptbeweismittel waren Zeugen; nur der Vater, der seinen ungeratenen Sohn zum Tode führte, bedurfte deren keine (Dt 21 18 ff.). Sonst aber wurde vom Gesetz stets das übereinstimmende Zeugnis mindestens zweier Personen strenge gefordert (Dt 17 6 vgl. Matth 18 16). Auf Aussage eines Zeugen allein sollte unter keinen Umständen ein Verbrechen als erwiesen angenommen, namentlich kein Todesurteil gefällt werden (Dt 17 6 19 15 Num 35 30). Nach Josephus (Ant IV 219) waren Frauen und Sklaven nicht fähig zur Zeugnisablegung; das AT enthält diese Bestimmung nicht, es ist aber an sich nicht unmöglich, dass sie der

[1] Die Betonung des Stadttores im Dt ist eine geflissentliche. Ob in alter Zeit etwa das Tempeltor (wie in Babylonien) der Gerichtsplatz war, wenigstens für die Sachen, welche die Priester richteten? Diese brachte man „vor Gott“, also doch wohl zum Tempel (Ex 22 8).

alten Sitte entsprach. Ebenso lässt sich nicht ausmachen, ob der Zeugniszwang, der bei P (Lev 5 1) ganz allgemein ausgesprochen wird, alte Sitte war. Dem Richter ist genaue Prüfung des Zeugnisses zur Pflicht gemacht (Dt 19 18), und strenge Strafe bedroht den, der falsches Zeugnis ablegt: ihn soll nach dem jus talionis das gleiche treffen, was er über seinen Volksgenossen zu bringen gedachte (Dt 19 18 ff., ebenso Cod. Hammur. § 3. 4). Beim Todesurteil sollen insbesondere die Zeugen die ersten sein, welche beim Vollzug Hand anlegen (Dt 17 7). Dass trotz alledem falsches Zeugnis nicht zu den Seltenheiten gehörte, zeigt der Prozess des Nabot (I Reg 21) und die stets wiederkehrende Klage der Propheten.

Wo Zeugen der Sachlage nach nicht vorhanden sein konnten, wurde dem Beklagten der Reinigungseid zugeschoben (Ex 22 6—11). Ein Gottesurteil kennt noch das späte Priestergesetz in dem Falle, wenn ein Mann seine Frau des Ehebruchs beschuldigt (Num 5 11—30; im Cod. Hammur. § 132 Gottesurteil bei Anschuldigung der Frau durch einen dritten). Auf das Urteil folgte sogleich die Vollstreckung vor den Augen des Richters (Dt 25 2).

§ 53. Das Strafrecht.

Goitein, Das Vergeltungsprinzip im bibl. und talmud. Strafrecht: Magaz. f. d. Wissenschaft des Judentums 1892, 1 ff. — Förster, Das mosaische Strafrecht, Leipzig 1900. — Stooss, Das babylonische Strafrecht Hammurabis: Schweizer Zeitschr. f. Strafrecht XVI, 1903, 1 u. 2. — Sonst s. Literatur zu § 51.

1. Das herrschende Prinzip im hebräischen Strafrecht ist das jus talionis: „Leben um Leben, Auge um Auge, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Fuss um Fuss". So im Bundesbuch (Ex 21 24). Fast wörtlich ebenso im Dt (19 21). „Bruch um Bruch, Auge um Auge, Zahn um Zahn; derselbe Leibesschaden, den er einem andern zufügt, soll ihm zugefügt werden", sagt noch der Priestercodex (Lev 24 20). Codex Hammurabi bestimmt: „Wenn ein Mann das Auge eines freien Mannes zerstört, soll man sein Auge zerstören, wenn er den Knochen eines freien Mannes bricht, soll man seinen Knochen brechen; wenn er den Zahn eines Gleichstehenden einschlägt, soll man seinen Zahn einschlagen" (§ 196. 197. 200). Die Talion wird auch noch auf zwei im A. T. nicht erwähnte Fälle[1] (doch s. S. 269) ausgedehnt: wer den Tod von Sohn oder Tochter eines andern verursacht, büsst durch Verlust seines eigenen Sohnes oder Tochter (§ 116. 230. 210). Es handelt sich nach alledem bei diesen Gesetzesbestimmungen nicht etwa um die Privatrache, sondern um die richterliche Bestrafung.

An Stelle der Talion kann eine Geldbusse treten, wenn der Geschädigte mit dem Täter eine solche vereinbart und sich damit zufrieden gibt (vgl. das Zwölftafelgesetz: si membrum ruit ni cum eo paicit talio esto). Eine derartige allgemeine Bestimmung findet sich im A. T. allerdings nicht (auch

[1] Die Erwähnung von Sohn und Tochter in Ex 21 31, wo sie im Zusammenhang ganz unnötig ist, erklärt sich nur daraus, dass ursprünglich auch anderen Orts, wo die Fälle der Tötung von Sohn und Tochter eines andern eine eigene Strafe erfuhren, also analog dem Cod. Hamm., von ihnen die Rede war.

im Cod. Hammurabi nicht), aber die Sache selbst ergibt sich aus dem Charakter des ganzen Rechtes. Auch bei Körperverletzungen handelt es sich um private Streitigkeiten, Staat und Gericht schreiten nicht von sich aus ein; es gilt der Grundsatz: wo kein Kläger ist, da ist auch kein Richter und wenn die Streitenden sich vergleichen, braucht es kein Gericht. Ausdrücklich vorgeschrieben ist ein Vergleich bei unvorsätzlicher Körperverletzung, s. u. Bei Mord und Todschlag dagegen lässt das Gesetz nicht zu, dass Bussgeld genommen wird (Num 35 31). Blut wird nur durch Blut gesühnt. Ausnahmsweise wird bei der Tötung eines Menschen durch ein stössiges Rind gestattet, ein Sühngeld anzunehmen (auch Cod. Hammurabi schreibt in diesem Fall ein Wehrgeld vor § 251); sonst hat das Gesetz durch das Asilrecht die Härte der Bestimmung ‚Leben um Leben' zu mildern gesucht.

Keine Geltung hat die Talion, wo es sich nicht um Freie, sondern um Sklaven handelt. In diesem Fall tritt immer eine sonstige Busse ein: wer den Sklaven tötet, zahlt dem Eigentümer den normalen Sklavenpreis von 30 Sekeln als Ersatz (Ex 31 32), wer seinem eigenen Sklaven Auge oder Zahn ausschlägt, muss ihn dafür freilassen (Ex 21 26 f.). Die erstere Bestimmung (vgl. Cod. Hammur. § 208. 214. 219 u. a.) ist nach dem Hammurabigesetz dahin zu ergänzen, dass auch bei Körperverletzung, die dem Sklaven eines andern zugefügt wird, der Täter dem Herrn des Sklaven eine bestimmte Entschädigung zahlt (Cod. Hammur. § 199. 201).

Zur Talion im weiteren Sinne gehört die Sinnbildstrafe. Das Glied, mit dem gefrevelt wird, wird bestraft; die Art der Strafe soll der Art des Vergehens entsprechen. Im Hammurabigesetz findet sie sich mehrfach, z. B. Abschneiden der Brust der Amme, welche ein Kind unterschiebt (§ 190), der Zunge des Kindes, das Vater oder Mutter verleugnet (§ 192), der Hand des Sohnes, der seinen Vater schlägt (§ 195) u. a. Das israelitische Recht kennt die Sinnbildstrafe des Handabhauens in dem einen Fall Dt 25 12. Auch das Blenden scheint nicht unbekannt gewesen, im Cod. Hammurabi (§ 193) wird der Sohn, der Vater und Mutter verachtet, geblendet, und noch die Sprüche kennen diese Rechtsordnung, wenn sie auch lange nicht mehr besteht (Prov 30 17).

2. Eine Nachwirkung des alten Gemeinschaftsgefühls, das den Stamm beseelte, ist die Vorstellung von der Uebertragbarkeit der Schuld und insbesondere von der Haftung der Familie. Letztere kommt vornehmlich in Betracht bei der Blutschuld und der Blutrache (s. u.). Aber auch sonst straft das Gericht in schweren Fällen die Kinder samt den Vätern mit dem Tod (II Reg 9 26 Jos 7 24) und Gottes Zorn ruht auf dem Geschlecht der Frevler, auf Kindern und Kindeskindern (Ex 20 5 34 7 Lev 20 5 Num 14 18). Im jetzigen Wortlaut des Gesetzes fehlen die betreffenden Strafbestimmungen; dass sie einst dastanden, beweist Dt 24 16, wo diese Rechtsgewohnheit prinzipiell aufgehoben wird. Im Hammurabigesetz findet sich die Familienhaftung nur in den drei oben genannten Fällen, wo die Talion den Tod von Sohn und Tochter statt den des Täters selbst fordert. — Der Ge-

danke der Uebertragbarkeit der Schuld auch auf weitere Kreise ist im A. T. dann religiös gewendet worden: das vergossene Blut verunreinigt das Land, und nur das Blut des Mörders kann den Zorn der Gottheit besänftigen und das Land reinigen (Num 35 30 ff. Dt 21 1 ff. vgl. II Sam 21). Bei der Steinigung beteiligt sich deshalb die ganze Gemeinde, um so ihre Schuld los zu werden. Das Böse soll aus der Mitte des Volks getilgt werden (Dt 19 19). Haftung der Ortsgemeinde, wie sie Cod. Hammurabi (§ 23. 24) bei Raub und Menschenraub kennt, findet sich im israelitischen Recht nicht; nur Dt 21 1 ff. hat sich eine verblasste Spur davon erhalten.

3. Was die vom Gesetz verhängten Strafarten anlangt, so kommt als gewöhnliche Todesstrafe die Steinigung zur Anwendung[1]. Ueber ihren Vollzug erfahren wir nichts Näheres; nur so viel erhellt, dass der Gerichtsplatz ausserhalb der Stadt war (Lev 24 14 Num 15 36 I Reg 21 10 ff. u. a.). Die Zeugen warfen den ersten Stein auf den Verurteilten (Dt 16 7). Die rabbinische Beschreibung des Verfahrens (s. Winer, Artikel Steinigung) entspricht jedenfalls nicht den einfachen Verhältnissen der alten Zeit. Erschwerte Todesstrafen waren das Pfählen, das übrigens nicht im Gesetz, sondern nur einmal in einer Erzählung (II Sam 21 9) erwähnt wird (im Cod. Hammur. nur § 153 bei Gattenmord, ein Fall, der im A. T. fehlt). Ferner das Hängen, das zwar in den erhaltenen Gesetzesbestimmungen nirgends als Strafe verhängt wird, aber im Dt (21 22 f.) als solche vorausgesetzt ist. Die Verschärfung der Strafe lag ursprünglich darin, dass dem Hingerichteten die Wohltat der geordneten Beerdigung entzogen war (vgl. Sam 21 9 f. und s. S. 127 f.). Das Dt milderte durch die Vorschrift, dass der aufgehängte Leichnam noch vor Sonnenuntergang begraben werden müsse (21 22 f.), womit eigentlich die Bedeutung dieser Strafe aufgehoben war. Das Verbrennen endlich kommt nur in zwei Fällen zur Anwendung, die ganz analog sind den beiden Fällen, in denen sie auch der Codex Hammurabi verhängt: bei Unzucht einer Priesterin (s. § 66. 70) beziehungsweise Priestertochter (Lev 21 9 = Cod. Hammur. § 110 Unzucht eines Tempelmädchens) und bei einem Fall des Incests (Lev 20 14 vgl. Cod. Hammur. § 157 Blutschande mit der Mutter). Auch der dritte Fall des Hammurabirechts, Diebstahl bei Feuersbrunst (§ 25) hat seine Analogie in dem mit Feuertod bestraften Diebstahl Achans bei der Verbrennung von Jericho (Jos 7 15 25). Ueber Gen 38 s. u. § 66. 70.

Die rabbinischen Angaben über die weiteren Todesarten durch Eingiessen von geschmolzenem Blei in den Mund, durch Erdrosseln, durch Enthaupten haben für die alte Zeit keinen Wert. Die Kreuzigung, „crudelissimum deterrimumque supplicium“ (Cicero Verr. 5 64) ist erst durch die Römer in Palästina eingeführt worden; sie durfte bekanntlich über römische Bürger nicht verhängt werden.

---

[1] In Fällen, wie II Sam 1 15 II Reg 10 7 25 Jer 26 23 Num 25 8 Ex 19 13 u. a., wo vom Niederhauen mit dem Schwert u. dgl. die Rede ist, handelt es sich nicht um die Vollziehung einer vom Gericht verhängten Strafe, ebensowenig da, wo der Bluträcher seine Rache ausübt.

An Leibesstrafen kommt ausser den durch die Talion geforderten Verstümmelungen (s. o.) nur einmal die Strafe des Handabhauens vor (s. o.). Die Prügelstrafe ist im Gesetz angeordnet für den einzelnen Fall, dass ein Mann seine Frau verleumdet, sie sei nicht als Jungfrau in die Ehe gekommen (Dt 22 13—19). Ihre vielfache sonstige Anwendung wird aber vorausgesetzt (Dt 25 1—3). Leider fehlt die Angabe darüber, in welchen Fällen der Richter auf Prügelstrafe erkennen konnte bzw. musste. Bei Hammurabi sind nur einmal 60 Hiebe mit dem Ochsenziemer vorgeschrieben, wenn einer einen Höhergestellten ohrfeigt (§ 202). Im Recht des Dt wird die Zahl von 40 Hieben als Maximum bestimmt (Dt 25 1—3) mit der merkwürdigen Motivierung, dass weitere Schläge den Volksgenossen entehren würden. Das Entwürdigende wurde, wie es scheint, erst in der Willkürlichkeit einer unbegrenzten Strafe oder in der Unmenschlichkeit einer höheren Anzahl von Schlägen, die leicht tödlich sein konnte, gesehen. Die späteren Gesetzausleger haben die Zahl auf 40 weniger 1 festgesetzt (II Kor 11 24 Josephus Ant. IV 238 248), wohl um ein Ueberschreiten bei etwaiger Verzählung zu verhüten, vielleicht auch, weil man damals statt des Stockes eine aus drei Riemen bestehende Geissel (σκῦτος) anwendete und damit 13 Hiebe gab.

Die Geldstrafen, die das Gesetz kennt, sind ein Ersatz für den Geschädigten und dürfen also nicht hieher gezogen werden. Dagegen werden II Reg 12 17 Bussen (*'âschâm-* und *chaṭṭât*-Gelder) erwähnt, welche an die Priester entrichtet wurden; in welchem Betrag und für welche Vergehen, erfahren wir nicht. Meist betrafen sie wohl kultische Verfehlungen (vgl. § 73).

Bei diesen Strafen fällt vor allem das Fehlen der Freiheitsstrafen auf. Von Gefängnis als einer eigenen Strafart weiss weder das alte Gewohnheitsrecht noch das Gesetz etwas; ebensowenig Hammurabis Gesetz. Dass der Totschläger die Asylstadt nicht verlassen darf, fällt nicht unter diesen Gesichtspunkt (eine ähnliche Massregel s. I Reg 2 36). Dagegen wird uns mehrfach von Block und Halseisen erzählt, mit welchen die Könige ungehorsame Diener und widerspenstige Propheten zu zähmen versuchen (Jer 20 2 u. o. II Chr 16 10 18 26). Als gesetzliche vom Richter zu verhängende Strafe erscheint Gefängnis in nachexilischer Zeit (Ezr 7 26). — Dasselbe gilt von der Verbannung, dem Ausschluss aus der Gemeinde (Ezr 7 26 8 10); im Priestergesetz ist sie für religiöse Vergehen häufig angedroht (s. u.). Das versteht sich leicht in jener Zeit, wo das Judentum eine Sekte war. Das alte Gesetz kennt die Strafe nicht; die Fälle, wo im Cod. Hammurabi Verstossung vom Haus oder aus der Gemeinde eintritt (§ 154 158 169), werden mit Tod bedroht.

Das hebräische Recht kennt keine entehrende Strafe. Ausdrücklich wird bei der Prügelstrafe ausgeschlossen, dass sie entehrend sein soll. Der alte Jude wie der heutige Orientale haben einen ganz anderen Ehrbegriff als wir. Mord und Totschlag, Raub und Diebstahl, Ehebruch und Unzucht, Lüge und Verrat und noch viel Schlimmeres sind alles keine Dinge, die der

Ehre des Mannes viel schaden, auch nicht, wenn sie entdeckt und bestraft werden. Was an Stelle unseres Begriffs der Ehre tritt, der *taschrîf* der Araber, ist etwas rein Aeusserliches: die Verweigerung der geringsten Ehrenbezeugung und Höflichkeit, auf die ein Mann Anspruch hat oder zu haben glaubt, ist eine schwere Verletzung seiner ‚Ehre'.

Für die Strafbarkeit einer Handlung ist wie im Gesetz Hammurabis nicht allein der objektive Erfolg, sondern auch die subjektive Verschuldung massgebend. Absichtslose Tötung wird von vorsätzlichem Mord unterschieden; unvorsätzliche Körperverletzung ist nur mit Ersatz der Heilkosten belegt; wo Vergewaltigung angenommen werden kann, geht die Frau frei aus; Ersatzpflicht bei Beschädigungen entsteht nur, wo Fahrlässigkeit oder Verschuldung vorhanden ist. Die im einzelnen später zu besprechenden Bestimmungen sind in beiden Gesetzen so ziemlich die gleichen.

Im allgemeinen ist das Strafrecht im israelitischen wie im altbabylonischen Recht als streng zu bezeichnen, wenn wir es nach unseren Rechtsanschauungen messen. Der Grundsatz der Talion führt in beiden Gesetzen zu gleich grausamen Körperverstümmelungen. Todesstrafe ist häufig: sogar das sonst durch milde Humanität ausgezeichnete deuteronomische Gesetz fordert den Tod unerbittlich für Ehebruch wie für den Mord und Götzendienst (22 20 ff.); der widerspenstige Sohn muss sterben (21 18—21 vgl. Ex 21 15 17), und nicht minder der dem Richterspruch sich widersetzende Israelite (Dt 17 12). Ebenso hart und ungerecht ist die erst durch das Dt aufgehobene Sitte, die Kinder für die Schuld der Väter büssen zu lassen (s. o.).

4. Im einzelnen sind die uns erhaltenen Strafbestimmungen sehr lückenhaft. Was die Verbrechen gegen das Leben betrifft, so galt für die alte Zeit die Blutrache als eine heilige Pflicht. Es wurde als Gottesnorm zu allen Zeiten betrachtet: „Wer Menschenblut vergiesst, dess Blut soll wieder vergossen werden" (Gen 9 5 f.). Zur Blutrache verpflichtet ist der nächste Verwandte des Getöteten, der *gô'êl haddâm*; der Blutrache verfallen ist heute wie in alter Zeit nicht nur der Mörder selbst, sondern seine ganze Familie. Prinzipiell wird das Recht der Blutrache auch im Gesetz überall anerkannt (Dt 19 1—13 Num 35 16—21). Doch hat selbstverständlich im geordneten Staat die Obrigkeit von Anfang an die Blutrache in ihre Hand zu nehmen gesucht und damit zur Todesstrafe umgewandelt (II Sam 14 4 ff.). Mit welchem Erfolg in vorexilischer Zeit, wissen wir nicht; es scheint, dass es nie ganz gelang, sie auszurotten[1]. Das Hammurabigesetz zeigt eine höher entwickelte staatliche Organisation darin, dass die Blutrache verschwunden ist.

Die wirksamste Beschränkung der Blutrache lag in der Unterscheidung von Mord und Totschlag. Genauer unterscheidet das Bundesbuch, ob einer

[1] Die Obrigkeit sagte: *dâmᵉkhâ bᵉrô'schᵉkhâ*, d. h. du bist selbst die Ursache deines Todes (I Reg 2 37 II Sam 1 16 u. ö.), und dein Blut fordert keine Rache. Die Blutrache hängt an der Stammesverfassung, wo das Geschlecht für vergossenes Blut Rache nimmt, und auch für das einzelne Glied haftet. Auch diese Geschlechterordnung ist durch das Königtum und den Staat in vorexilischer Zeit nie ganz überwunden worden.

aus Absicht den anderen getötet, hinterlistigerweise in offenbarer Freveltat, oder ob ohne seinen Vorsatz Gott es eben durch ihn so gefügt hatte (Ex 21 12 ff.). Auch das Recht der Notwehr wird in gewissen Grenzen anerkannt: wer bei Nacht in der Verteidigung seines Eigentums den Dieb erschlägt, ist schuldlos, nur wenn die Sonne schon dabei geschienen, erwächst eine Blutschuld daraus (Ex 22 1 f.)[1]. Bloss mittelbare Verschuldung liegt vor, wenn ein stössiger Ochse einen Menschen tötet (Ex 21 29), oder wenn einer von einem nicht umfriedigten Dach herunterfällt (Dt 22 8, nach altem Recht). Beides bringt Blutschuld; ersterer Fall kann mit Geldbusse abgemacht werden (s. Cod. Hammur. § 251), zu letzterem (wo Strafbestimmung fehlt) vergleiche die strengen Bestimmungen über die Haft des Baumeisters bei Hammurabi (§ 229—233). Das Dt definiert den Totschlag dahin: wenn einer einen anderen unversehens und ohne dass er ihm vorher Feind war, tötet, z. B. wenn zwei miteinander in den Wald gehen, und beim Holzhauen fährt dem einen das Eisen von der Axt und trifft den anderen. Mord dagegen ist, wenn einer dem Nächsten aus Hass auflauert und ihn überfällt (Dt 19 1—13). Es soll also namentlich der vorhandene Hass als Beweis für die Absichtlichkeit der Tat gelten. Genauer und zugleich etwas anders gibt das Priestergesetz die Merkmale des Mords an: nicht bloss, wo Hass und Feindschaft oder hinterlistiges Auflauern erwiesen ist, wird Mord angenommen, sondern auch da, wo einer mittelst eines zu tödlicher Verwundung geeigneten Instruments den andern schlägt, und dieser an den Folgen stirbt. Aus der Gefährlichkeit der Waffe wird auf Absicht geschlossen (Num 35 16 ff.).

Beim Mord ist in allen Gesetzen der Blutrache freier Lauf gelassen, bzw. die Todesstrafe angeordnet und zwar mit der ausdrücklichen Bestimmung, dass eine Auslösung durch ein Bussgeld nicht statthaft sein soll (Ex 21 14). Der Totschläger dagegen geniesst die Wohltat des **Asylrechts**. Als Asyl galt in alter Zeit jedes Heiligtum (Ex 21 14). Die Aufhebung der im Land herum zerstreuten Heiligtümer durch das Dt machte die Einrichtung besonderer Asylstädte nötig, deren das Dt drei für Juda verlangt[2] (19 3). In ältester Zeit war das Asylrecht der Heiligtümer natürlich ein unbeschränktes. Das Priestergesetz bestimmt dann ausdrücklich, was das Bundesbuch (Ex 21 14) und das Dt (19 11 f.) voraussetzen, dass das Gericht der Gemeinde des Täters zwischen Totschläger und Bluträcher entscheiden soll. Bis zu ihrem Spruch soll die Freistadt jedem offen stehen. Lautet das Erkenntnis auf Mord, so ist der Mörder ohne Schonung dem Bluträcher auszuliefern (Num 35 11 f. 24 ff. Dt 19 11 ff.). Eine Verjährung des Totschlags bzw. eine allgemeine Amnestie dafür trat in nachexilischer Zeit ein, wenn der Hohe-

---

[1] Ein besonderer Fall von fahrlässiger Tötung liegt Ex 21 22 vor; er wird mit Geldbusse abgemacht.

[2] Das Priestergesetz (Dt 4 41 ff. Num 35 11 ff.) macht daraus sechs, je drei für Ost- und Westjordanland; vgl. dazu Dt 19 9, wo für den Fall der erhofften Ausdehnung der Landesgrenzen — die politische Situation zur Zeit des Dt blickt hier ganz deutlich durch — die Hinzufügung von drei weiteren Städten in Aussicht genommen wird.

priester starb (Num 35 25), vorher konnte nach dem Priestergesetz auch beim Totschläger keine Auslösung stattfinden; sobald der Asylflüchtige das Gebiet der Freistadt verliess, war er dem Bluträcher verfallen (Num 15 31 f.).

5. Ueber die Talion bei Körperverletzungen s. S. 275 f. Das Gesetz selbst will sie offenbar nur da durchgeführt wissen, wo es sich um vorsätzliche (mit Vorbedacht verübte) Körperverletzung handelt. Bei unvorsätzlicher Körperverletzung bei einer Schlägerei ist ein Vergleich vorgeschrieben (Ex 21 18 f.); der hebräische Wortlaut wird erst richtig verständlich durch die Fassung des Gesetzes im Cod. Hammurabi (§ 206): „wenn der Täter eidlich versichert, ‚ohne Absicht habe ich ihn geschlagen‘, soll er den Arzt bezahlen“. In beiden Gesetzen herrscht die gleiche Milde. Ebenso ist beiden gemeinsam der besondere Schutz der Schwangeren (Ex 21 22 = Cod. Hammur. § 209 210): Tötung ihrer Leibesfrucht durch Misshandlung wird mit Geldbusse bestraft.

6. Was die Verbrechen gegen die Sittlichkeit anlangt, so fehlen in dem uns erhaltenen Stück des Bundesbuchs die betreffenden Bestimmungen fast vollständig. Ursprünglich standen sie natürlich im Gesetz, aber das ganze Eherecht, in dessen Zusammenhang sie im Cod. Hammurabi stehen, ist im jetzigen Bundesbuch ausgelassen. Alt ist das Verbot des Umgangs mit dem Vieh bei Todesstrafe (Ex 22 18). Ebenso die Betrachtung des Umgangs von Sohn und Mutter als blutschänderisch (Lev 18 7), im Cod. Hammurabi (§ 157) wird sie dementsprechend mit Feuertod bestraft. Dagegen wird dort die Beiwohnung mit der eigenen Tochter vom Vater nur mit Verbannung bestraft (§ 154) und der Umgang mit der Schwester fällt überhaupt nicht unter das Strafgesetz; Geschwisterehen sind gestattet und üblich. Ebenso ist der Umgang mit der Schwiegertochter einfacher Ehebruch, worauf Ertränken steht (§ 155), wogegen der Umgang mit der verwitweten Stiefmutter Ausstossung aus der Familie nach sich zieht (§ 158). Im alten Israel waren die Geschwisterehe und die Ehe mit der verwitweten Schwiegertochter ebenfalls gestattet (s. S. 287 f.; letzteres folgt aus der Leviratsehe S. 288), im Unterschied vom strengeren altbabylonischen Recht auch die mit der verwitweten Schwiegermutter (s. S. 287). Wie der Umgang mit der eigenen Tochter angesehen wurde, wissen wir nicht; aus der Lotgeschichte (Gen 19 30 ff.) darf man jedenfalls nicht schliessen, dass man ihn von Anfang an als Blutschande verwarf. Auch hier wie bei der Blutrache (s. o.) handelt es sich nicht um eine höhere oder niederere sittliche Stufe, sondern um eine fortgeschrittene oder noch zurückgebliebene soziale Entwicklung; die fraglichen Verbindungen sind Ueberbleibsel einer sonst verschwundenen niedrigen Stufe sozialer Organisation, welche noch Matriarchat und Polyandrie hat (s. S. 103 f.). Mit fortschreitender sozialer Entwicklung sind sie immer mehr geschwunden. Das Dt verbietet als Blutschande (ausser dem als selbstverständlich nicht erwähnten Umgang mit der eigenen Mutter und Tochter) den Umgang mit der Stiefmutter, der Schwester und der Schwiegermutter (27 20 22 23). Doch hat auch Ezechiel darüber zu klagen, dass solche häufig vor-

kommen (Ez 22 10 f.). Strafen werden im Dt nicht angegeben. Der Priesterkodex belegt mit Todestrafe: den Umgang mit dem Weib des Vaters (Lev 18 7 f. 20 11), mit der Schwiegertochter (Lev 18 15 Ex 20 12), die gleichzeitige Ehe mit Mutter und Tochter beziehungsweise Enkelin (Lev 18 17 20 14), ferner den Umgang mit der Schwester (Lev 18 9 11), mit der Enkelin (Lev 18 10), mit der Vater- und Mutterschwester (Lev 18 12 13), mit dem Weib des Vaterbruders (Lev 18 14), mit dem Weib des Bruders (Lev 18 16), die Ehe mit zwei Schwestern zugleich (Lev 18 18). Ebenso ist Todesstrafe gesetzt auf den Umgang mit der Menstruierenden (s. § 81), auf Knabenschande, auf Schande mit dem Vieh (Sodomiterei) von seiten des Mannes wie des Weibes (Lev 20 15 ff., letzteres auch schon Ex 22 18).

7. Vergehen gegen Ehe und Familie. Ueber den Ehebruch vgl. S. 105. Die ihn betreffenden Gesetze des Bundesbuchs fehlen (s. o.), aber es kann kein Zweifel sein, dass Tod für beide Teile darauf gesetzt war. Hammurabi setzt den Wassertod fest, doch kann der Ehemann seiner Frau verzeihen und der König den Ehebrecher begnadigen (§ 129). Das Dt ist strenger: es verlangt kategorisch aus religiösen Gründen die Todesstrafe für beide Teile. Nur wenn eine Vergewaltigung der Frau beziehungsweise der Verlobten vorausgesetzt werden konnte — und dies sollte der Fall sein, wenn die Tat auf freiem Feld stattfand, wobei angenommen wurde, dass die Frau um Hilfe rief — ging der weibliche Teil frei aus (Dt 22 25, so auch schon Cod. Hammur. § 139). Bezeichnend ist, dass in diesem Fall, wo Zeugen fehlen, ein Gottesurteil entscheidet (Trinken des Fluchwassers, Num 5 11—31, eine alte Sitte). Die falsche Verdächtigung des Weibs wird im Dt mit Geldbusse und Verlust des Scheidungsrechts belegt (Dt 22 13 ff.). Das spätere Gesetz kehrt wieder zu der der Frau gegenüber rigoroseren Praxis des Cod. Hammurabi (§ 131 132) zurück und lässt den Verleumder frei ausgehen (Num 5 31). Nicht als Ehebruch galt es, wenn einer sich mit der Kebse (Sklavin) eines andern einliess, und der Umgang Folgen hatte. Er hatte nur dem Herrn der Sklavin den gewöhnlichen Sklavenpreis (Loskaufspreis) zu zahlen, ohne dass jedoch die Sklavin frei wurde (Lev 19 20)[1]. Ebensowenig war die Verführung eines nicht verlobten Mädchens kriminell strafbar; der Verführer war aber verpflichtet, sie in die Ehe zu kaufen, beziehungsweise wenn der Vater des Mädchens sie ihm nicht geben wollte, den üblichen Mohar für sie zu zahlen (Ex 22 15 f. Dt 22 28 f. s. S. 106). — Ueber Dt 25 11 f. s. o. S. 276.

Die Auflehnung gegen die väterliche Autorität wird bei den Kindern sehr streng bestraft: wer Vater und Mutter schlägt, wird

[1] Uebersetze mit HWINCKLER (Krit. Schriften II 73) „Wenn jemand ein Weib beschläft, so dass es Folgen hat, sie aber Magd unter der Gewalt eines andern (= Konkubine) ist, so soll er ihm (dem Herrn) die Freilassung bezahlen, aber die Freilassung soll der Herr ihr trotzdem nicht geben, sie soll ihm vielmehr als Bussgeld (Schadenersatz) zukommen.“ Das ist natürlich nicht Neuerung des Heiligkeitsgesetzes, nur dass dazu noch ein Schuldopfer verlangt wird, könnte von ihm erst bestimmt sein.

getötet, ebenso wer ihnen flucht (Ex 21 15 17); der Fluch ist im Altertum eine sehr reale Macht. Der ungeratene Sohn ist auf Anklage der Eltern vom Gericht zum Tod zu verurteilen (Dt 21 18—21). Hammurabi ist milder: wer den Vater schlägt verliert die Hand (§ 195); der Sohn, welcher nach vorhergegangener Verzeihung zum zweiten Mal sich schwer verfehlt hat, darf auf richterliches Urteil hin vom Vater verstossen, d. h. nach dem Zusammenhang vor allem enterbt werden (§ 168 169).

Auch hier zeigt sich beim israelitischen Recht in dieser schärferen Betonung der patria potestas nicht eine sittlich höhere Anschauung, sondern die Wirkung der noch nicht im Staate aufgegangenen Geschlechterverfassung (s. S. 261). Gegenüber dem Gesetz des Dt ist jedenfalls Cod. Hammurabi der weiter fortgeschrittene, und angesichts der hohen Stellung, die in letzterem die Mutter einnimmt — sie ist nach dem Tod des Vaters oder bei Scheidung Träger der elterlichen Gewalt (§ 137) — beweist die Nichterwähnung der Mutter bei Hammurabi sicher keinen niedrigeren Stand der Sittlichkeit.

Warum die Vergehen gegen die Religion in das Staatsgesetz aufgenommen sind, ist oben (S. 268) besprochen worden. Götzenopfer und Zauberei sind schon im Bundesbuch mit der Todesstrafe belegt (Ex 22 17 19). Namentlich in diesem Punkt ist das Dt ausserordentlich rigoros; schon die Verführung zur Verehrung fremder Götter ist ein todeswürdiges Verbrechen, bei dem keine Schonung geübt werden soll (Dt 13 7—18). Vollends dem Priestergesetz ist jede absichtliche Uebertretung irgend einer Kultusordnung, z. B. Entheiligung des Sabbats (Ex 31 14), Unterlassen der Beschneidung (Gen 17 14), Vergehen gegen die rituellen Reinigkeitsvorschriften (Lev 7 20) u. dgl. so gut wie Gotteslästerung, welche Ausrottung aus dem Volk nach sich zieht (Lev 24 15)[1]. — Hierher gehört auch die Unzucht der Priestertochter (Priesterin? s. § 70), die mit der nur noch einmal sonst im Gesetz verhängten Strafe des Feuertodes bedroht wird[2] (Lev 21 9).

§ 54. Privatrecht.

ABertholet, Die Stellung der Israeliten und Juden zu den Fremden, Freiburg 1896. — BMeissner, Beiträge zum altbabylon. Privatrecht, Leipzig 1893. — Ders., Aus dem altbabylon. Recht (= AO VII, 1), Leipzig 1905. — Literatur betr. Eherecht und Sklavenrecht s. S. 102 und 123; sonst vgl. die Literatur zu § 51.

A. Personenrecht.

Die ausgebildete ständische Gliederung, die wir im Hammurabirecht treffen, fehlt im israelitischen Recht. Unter den Vollbürgern wird nirgends ein Unterschied von besonders privilegierten Klassen gemacht; neben ihnen stehen Sklaven und Fremde.

---

[1] Auf Grund dieser Stelle galt es den Rabbinen als ein todeswürdiges Verbrechen, den Gottesnamen Jahve auszusprechen, weshalb frühe schon die hebräischen Juden dafür *'adônâi* oder *'elôhîm* lasen, die Alexandriner κύριος übersetzten.

[2] Wenn Gen 38 24 Tamar für ihre Unzucht mit Verbrennung gestraft werden soll, so darf man das nicht verallgemeinern. Tamar ist als Kedesche bezeichnet (s. § 70) und trägt die Züge der Istar: die Ausdehnung des Feuertods gehört in diesen Vorstellungskreis und stellt sie als Geweihte der Göttin dar. Mädchen und Witwen, die sich vergingen, wurden nicht verbrannt.

1. Vollbürger. Nur das erwachsene freie Glied des Volks ist im Vollbesitz des Rechts. Es wird dies zwar nirgends ausdrücklich betont, ist aber selbstverständliche Voraussetzung. Der nicht erwachsene Sohn, die unverheiratete Tochter stehen vollständig unter der Gewalt des Vaters, ebenso die verheiratete Frau und der Sklave. Auch bei dem stammesfremden Mann versteht sich von selbst, dass er nur geduldet ist. Wenn in der späteren Zeit das 20. Lebensjahr als Altersgrenze für Waffenfähigkeit und Mündigkeit genannt wird (Num 1 3 Lev 27 3 ff.), so wird man daraus wohl auch für die ältere Zeit einen Rückschluss machen dürfen. Ueber das Erbrecht der Töchter s. S. 297; über die beschränkte Rechtsfähigkeit der Frauen in Beziehung auf das Vermögen s. S. 110 f.

2. Die rechtlichen Verhältnisse der Sklaven sind schon oben (S. 123 ff.) dargestellt worden. Der Sklave gilt als Sache; der Herr hatte nach dem alten Wortlaut des Gesetzes das Recht über Leben und Tod (Ex 21 20 f. s. HWINCKLER, Krit. Schriften II 65 f.), ebenso vermutlich im altbabylonischen Recht. Auch Tötung eines fremden Sklaven ist nur Sachbeschädigung, für welche sein Besitzer zu entschädigen ist (Ex 21 32). Das jus talionis gilt dem Sklaven gegenüber nicht, doch bleibt er nicht ganz ungeschützt gegen Misshandlungen (Ex 21 26 f.). Die milde Behandlung des Schuldknechts aus den Volksgenossen findet sich ebenso bei Hammurabi: Freilassung im 7. Jahr (Ex 21 2), beziehungsweise im 4. Jahr (Cod. § Hammur. 117), vgl. insbesondere die strenge Haftung des Gläubigers, wenn der von ihm in die Schuldknechtschaft gebrachte Schuldner von seinem Herrn misshandelt wird (§ 116). Die alten Rechtsbestimmungen betreffend flüchtige Sklaven kennen wir nicht; dass ihre Auslieferung verboten wird, gehört erst dem Dt an (Dt 23 16 f. vgl. I Reg. 2 39 f.). Ueber weitere Milderungen des Sklavenrechts im Verlauf der Zeit s. S. 124 f. — Der Sklave hat im altbabylonischen Gesetz das Recht eigenen Besitzes und kann sich damit selbst loskaufen (Beispiel s. MEISSNER MVAG 1905, 4 S. 33). Auch Gen 15 3 setzt das für den hebräischen Sklaven voraus.

3. Die Fremden. Während im alten Babylon, dem Zentrum des Welthandels, ein Unterschied zwischen Volksgenossen und Ausländern im Gesetz nicht gemacht wurde, zeigt sich auch hier die weniger fortgeschrittene kulturelle Entwicklung Israels darin, dass die Fremden rechtlich den Israeliten nicht gleichgestellt sind. Es wird unterschieden zwischen *gêr* und *nokhrî* (Dt 14 21). Letzterer Ausdruck bezeichnet den Volksfremden schlechtweg, der in keinerlei Schutzverhältnis zu einem israelitischen Geschlecht steht (Gen 31 15). Er geniesst den Schutz der Gastfreundschaft (S. 131 f.), aber ist sonst rechtlos; gerade die Gesetze, die zum Schutz der Armen und sozial niedrig Stehenden gegeben sind, das Gebot des Schulderlasses im 7. Jahr, das Verbot des Zinsnehmens und drgl., finden auf ihn nicht einmal bei der humanen Gesetzgebung des Dt Anwendung (Dt 15 3 23 21).

Anders der *gêr*, d. h. derjenige Volksfremde, der im Gebiet des Volks Aufnahme gefunden, sich dort angesiedelt und die Stellung eines Schutzbe-

fohlenen erhalten hat[1]. Dieser genoss zwar nicht die vollen Rechte des israelitischen Bürgers, aber doch einen hohen Rechtsschutz. Seine Stellung wurde namentlich dadurch eine günstige, dass ihm und seiner Familie der Anschluss an den Stamm und die volle Aufnahme durch das Konnubium sehr erleichtert wurde. So verlangt das Bundesbuch (in dem das fas betreffenden Teil s. S. 269 f.) dass man den *gêr* nicht gewalttätig behandelte d. h. im Zusammenhang der Stellen, dass man ihm den unparteiischen Rechtsschutz vor Gericht nicht entzog (Ex 22 20 23 9). Das Dt wiederholt in den verschiedensten Formen die Aufforderung, die Fremden, die es mit den Leviten, Witwen und Waisen auf eine Linie stellt, menschlich zu behandeln, mildtätig gegen sie zu sein (Dt 10 18 14 29 24 14 19 ff.), sie an der allgemeinen Festfreude teilnehmen zu lassen (16 11 ff.), ihr Recht nicht zu beugen (24 17 27 19). Eben weil der Fremde als solcher niedriger steht, bedarf er doppelt der Liebe (Dt 10 19 26 11 ff.). Andrerseits wird ihm das Recht des Konnubiums abgesprochen (7 1 ff.; 23 4), und unleugbar bleibt der *gêr* und vollends der *nokhri* auch für das Dt ein Mensch zweiter Klasse (vgl. Dt 14 21). Selbstverständlich ist, dass der *gêr* sich in gewissem Sinn der Religion seiner Schutzherren anbequemt (Ex 23 12 20 10 Dt 5 14 16 11 ff. 26 11 ff. 31 12). Doch verlangt die alte Zeit auch hierin von ihm wenig; er darf sogar seine sacra behalten (vgl. I Reg 11 7 f. Dt 14 21).

Viel weiter geht das Priestergesetz mit seinen Forderungen an den *gêr*: es wird ihm auferlegt, den Götzendienst, den Genuss von Blut und Zerrissenem, überhaupt alles was als Greuel den Israeliten verunreinigt, zu meiden (Lev 17 8 10 ff. 15 f. 18 26 20 2 Num 19 10—12 vgl. dagegen Dt 14 21 Lev 18 26). Er soll nicht nur den Sabbat halten und darf die Erntefeste mitfeiern, sondern er muss auch mit den Israeliten am Versöhnungstag fasten (Lev 16 29), darf in der Passahwoche kein gesäuertes Brot essen (Ex 12 19, das Fest selber kann er nicht begehen, wenn er nicht beschnitten ist), er muss alle Uebertretungen des Gesetzes sühnen gerade wie die Israeliten (Num 15 14 26 29) und überhaupt den Namen Jahves heilig halten (Lev 24 16), — alles das im Interesse Israels, damit innerhalb des Volkes keine Sünde sei. Dafür allerdings geniesst er rechtlich den weitgehendsten Schutz: die Gleichheit vor Gericht wird ihm ausdrücklich zugesichert (Lev 24 22 Num 35 15, vgl. Ez 47 22), ein wesentlicher Fortschritt gegenüber dem blossen Appell an die Humanität in den alten Gesetzen. Worin er noch hinter dem Eingeborenen zurücksteht, ist vor allem das, dass er vom eigentlichen Gottesdienst ausgeschlossen ist, z. B. vom Passah (Ex 12 47 f.), und ebenso das Recht des Konnubiums nicht hat (Ezr 9 1 f. 11 ff. 10 2 ff.). Beides erwirbt er sich erst dadurch, dass er den Akt der Beschneidung an sich vollziehen, d. h. sich in die Gemeinde aufnehmen lässt (Ex 12 47 f. Num 9 14 Gen 34 14). Dass er trotz allem keineswegs als ebenbürtig betrachtet wird, zeigt die Vor-

[1] In alter Zeit ist volks- und stammesfremd vollständig gleichbedeutend; unter der Herrschaft der Stammesverfassung ist z. B. der nichtjudäische Levite im Stamm Juda so gut ein *gêr*, wie der Kanaaniter (Jdc 17 7).

schrift, dass er einen israelitischen Sklaven nicht halten soll. Wenn je ein israelitischer Mann in die Zwangslage kommt, sich einem *gêr* zu verkaufen, so darf dieser ihn nicht als Sklaven behandeln, sondern soll ihn als freien Lohnarbeiter betrachten, und jederzeit behalten die Verwandten des Verkauften das Recht, ihn auszulösen (Lev 25 47 ff.).

B. Eherecht.

Als Ergebnisse der in § 21. 22 gegebenen Darstellung können wir hier folgende Sätze voranstellen:

1. Die Ehe ist eine reine Privatangelegenheit, an welcher Gemeinde und Staat keinerlei direktes Interesse haben.

2. Dass ein Ehevertrag alte Sitte ist folgt daraus, dass überhaupt Kaufverträge früh üblich sind. Doch ist nicht sicher, ob er für die Gültigkeit der Ehe notwendiges Erfordernis ist.

3. Die Frau ist rechtlich betrachtet das Eigentum des Mannes, der sie durch Kauf erworben hat.

4. Der Mann kann nur die fremde Ehe, die Frau kann nur die eigene Ehe brechen.

5. Der Mann kann beliebig viele Frauen und Nebenfrauen haben.

6. Dem Mann allein steht das Recht zu, die Ehe aufzulösen.

Die wenigen vorhandenen Gesetze betreffend die Ehe beziehen sich auf die Ehehindernisse, den Spezialfall der Leviratsehe und die Ehescheidung.

1. Die Ehehindernisse. Das Bundesbuch enthält keine die Freiheit zur Eingehung der Ehe beschränkenden Vorschriften.

Das Deuteronomium und das Priestergesetz verbieten: a) die Verschwägerung mit heidnischen Völkern, b) die Ehe mit nahen Blutsverwandten.

a) Als Beweggrund des Verbots der Verschwägerung mit den Kanaanitern (Dt 7 1 ff.) und anderen heidnischen Völkern (23 4 ff.) wird die drohende Gefahr angegeben, dass die kanaanitischen Weiber ihre israelitischen Männer zu ihrem Götzendienst verführen könnten [1]. Mit dieser Forderung tritt das Dt in bewussten Gegensatz zu der bisher herrschenden Sitte. Ganz allgemein wird von dem späteren Erzähler (Jdc 3 5 f.) die Sünde Israels in der Richterzeit darin gefunden, dass sie die Probe nicht bestanden, welche Jahve ihnen in dem Fortbestand der Kanaaniter auferlegte, sondern sich mit ihnen verschwägerten. Eine Reihe von einzelnen Beispielen zeigen uns, dass bis in die spätere Königszeit herein das Konnubium mit den Landeseingeborenen etwas ganz Unverfängliches und Selbstverständliches war. Ruth ist eine Moabitin (Ruth 1 2 f.), Simson freit ein philistäisches Weib (Jdc 14 1 ff. 16 4 ff.), der grosse Künstler Churam-Abi ist der Sohn einer Israelitin und eines Tyriers (I Reg 7 14), Uria der Hetiter hat eine Israelitin zur Frau (II Sam 11 3), um von Davids und Salomos Weibern

[1] Dieselbe Bestimmung in Ex 34 16 f. gehört ebenfalls der deuteronomischen Erweiterung des alten Dekalogs an.

ganz zu geschweigen (II Sam 3 3 I Reg 11 1 vgl. auch I Chr 2 17 I Reg 16 31). Endlich verrät das Dt selbst den Abstand der bisherigen Praxis und öffentlichen Meinung von seinen Forderungen darin, dass es ohne weiteres gestattet, kriegsgefangene fremde Weiber zu Nebenfraueu zu nehmen (21 10 ff.). In dem Mass, wie in der späteren Königszeit allmählich an Stelle des freundschaftlichen Verhältnisses zwischen Israeliten und Kanaanitern der grimmige Hass trat, mögen natürlich auch Bedenken gegen das Konnubium laut geworden sein, sicherlich aber waren diese zunächst nicht religiöser, sondern sozialer Art. Vielleicht darf man schon in Gen 34 einen Ausdruck derselben sehen. Beim Dt hängt das Verbot zusammen mit dem Platzgreifen einer gewissen partikularistischen Engherzigkeit. Welchem Umstand die Edomiter und Aegypter ihre Ausnahmestellung verdanken (23 8 f.), ist uns nicht mehr durchsichtig. — Dass die Durchführung der Dt'schen Forderungen auf grossen Widerstand stiess und zunächst nicht gelang, beweist die Tatsache, dass nach dem Exil die Zurückgekehrten, die Priester voran, ohne Skrupel sich fremde Frauen nahmen, und Ezra erst nach hartem Kampf ihre Entfernung durchsetzen konnte (Ezr 9 und 10).

b) Von Ehen mit nahen Verwandten werden im Dt ausdrücklich verboten: 1) Die Ehe mit dem Weib des Vaters (23 1 27 20), 2) mit der Ganz- oder Halbschwester (27 22), 3) mit der Schwiegermutter (27 23). Dazu fügt das Priestergesetz (Heiligkeitsgesetz) noch 4) die Enkelin, 5) die Tante von väterlicher und mütterlicher Seite, 6) das Weib des Oheims von väterlicher Seite, 7) die Schwiegertochter, 8) das Weib des Bruders, 9) die Ehe mit zwei Schwestern zugleich (Lev 18 6—18 vgl. 20 11 ff.). Es fehlt auffallenderweise das Verbot der Ehe mit der Tochter; erlaubt ist dagegen die Verbindung zwischen Oheim und Nichte, mit dem verwitweten Weib des Oheims mütterlicherseits und die Ehe von Geschwisterkindern. Auch hierin haben wir weniger den Ausdruck der damals herrschenden Sitte als vielmehr eine Polemik gegen dieselbe zu sehen. Für die Patriarchengeschichten sind gerade die Verwandtenehen charakteristisch. Jakob hatte zwei Schwestern gleichzeitig zu Frauen, Abraham hatte seine eigene Halbschwester zur Ehe, und noch zu Davids Zeit galt in des Königs Familie eine solche Ehe zwar als etwas Ungewöhnliches, aber doch als unanstössig (II Sam 13 13). Mose selbst war der Sohn einer Ehe von Neffe und Tante (Num 26 59). Die Ehe mit der Frau des Vaters (die nicht die eigene Mutter war) war in alter Zeit nicht anstössig, gingen doch die Weiber (bes. Kebsweiber) wie jeder andere Besitz auf den Erben über (s. S. 112). Nicht minder war die Ehe mit der Schwester bzw. Halbschwester üblich (s. u.). Womit das Verbot der Ehe mit der Schwiegermutter zusammenhängt, entzieht sich unserer Beobachtung. Auch hier ist es dem Gesetz nicht gelungen, die Macht der Sitte zu brechen: zu Ezechiels Zeit scheint die Blutschande mit dem Weib des Vaters wie mit der Schwiegertochter und Schwester häufig vorgekommen zu sein (Ez 22 10 f.).

Bei dem Verbot dieser Verwandtenehen wird man deshalb religiöse

Gründe als massgebend vermuten dürfen. Sie sind zusammengestellt mit der Tierschande, der Päderastie und dem Umgang mit der Menstruierenden. Die Päderastie gehörte zum Kult der Istar (§ 70); der Incest mit Tieren steht schon im Bundesbuch unter den Religionsvergehen (Ex 22 18) und hat kultische Grundlage, vgl. den Kultus des Bocks von Mendes, dem sich die Weiber preisgeben (Herodot II 46). Ueber die Menstruierende s. § 81. Auch bei der Blutschande wird man etwas Aehnliches annehmen müssen. Man denke nur daran, welche Rolle diese Ehen im Mythus spielen: Istar ist die doppelgeschlechtige, die Schwestergattin, die Muttergemahlin (Stratonike und Antiochos), das Weib zweier Brüder, und stets die ihren Liebhabern und Gatten Verderben bringende; einer Verbindung von Tochter und Vater (Smyrna und Thias) entspringt Adonis (Pausanias, Myth. Bibl. III 14 4 s. A. Jeremias BNT 31). Im AT. vergleiche die Istar — Tamar als Brudergattin (II Sam 13), als Gattin des Schwiegervaters (Gen 38 11 ff.), Abisag — Adonja — Salomo (I Reg 2 13 ff.), Jakob — Rahel — Lea (Gen 29 15 ff.), Lot und seine Töchter (Gen 29 30 ff.), Ruben — Bilha (Gen 35 22), die alle mit Farben aus der Mythologie gemalt sind. Verheiratung mit Tieren ist in Mythus und Märchen ebenso häufig wie der Incest mit der Mutter (vgl. z. B. Stucken in MVAG 1902, 4 S. 46 ff.). Deshalb sind alle diese Dinge nicht so unrichtig als kanaanitische Greuel bezeichnet (Lev 18 3 24 ff.); zum kanaanitischen Istarkult hat sich der Jahvismus auf allen Punkten in Gegensatz gestellt.

2. Die Leviratsehe. Es ist schon oben (S. 113) davon die Rede gewesen, wie die Furcht vor Kinderlosigkeit zur Leviratsehe führte. Ganz im Einklang mit der alten auch bei den Arabern bestehenden Sitte bestimmt das Dt (25 5 ff.), dass der überlebende Bruder die Witwe des kinderlos Verstorbenen ehelichen muss. Der erste Sohn aus dieser Ehe soll dem verstorbenen Bruder zugerechnet werden, so dass dessen Name und Erbe bestehen bleibt. In der alten Sitte erstreckte sich jedoch diese Verpflichtung nicht bloss auf den Bruder sondern auch auf den Vater des Toten (Gen 38, vgl. besonders v. 26) und überhaupt den nächsten erbberechtigten Agnaten (vgl. die Ruthgeschichte).

Neben der Einschränkung der Verpflichtung auf den Bruder findet sich im Dt noch eine andere Abschwächung. Während nach der Ruthgeschichte sich die entfernteren Agnaten schon in alter Zeit unter Verzicht auf das Erbe der Pflicht entschlagen konnten, lehrte die Geschichte von Juda und Tamar, dass die alte Sitte dies dem Schwager und Schwiegervater nicht gestattete. Das Dt gibt nun diese Freiheit auch dem Bruder des Verstorbenen. Er hat ohne weiteres das Recht zu sagen: „ich habe keine Lust, die Witwe zu nehmen". Gibt er diese Erklärung vor der zuständigen Behörde ab, „so soll seine Schwägerin in Gegenwart der Vornehmsten der Stadt ihm den Schuh von seinem Fuss abziehen, ihm ins Angesicht spucken, und sprechen: So soll es jedem ergehen, der die Familie seines Bruders nicht fortpflanzen will, und seine Familie soll fortan in Israel Barfüsserfamilie heissen". Ueber die Bedeutung dieser Zeremonie s. S. 291.

Eine weitere Abschwächung ist die Folge einer Aenderung des Erbrechts (S. 296 f.). Noch das Dt hat solche Fälle im Auge, wo der Verstorbene keinen Sohn hinterliess; die Frage, ob Töchter vorhanden sind, kam gar nicht in Betracht, da diese doch nicht erbberechtigt waren und die Familie nicht fortpflanzen konnten. Sobald nun (Num 27 4 P) in Ermanglung von Söhnen die Töchter ein Erbrecht erhielten, musste die Schwagerehe auf solche Fälle beschränkt werden, wo der Verstorbene überhaupt keine *Kinder* hinterlassen hatte. Denn die Witwe zu heiraten, wenn das Erbe der Tochter zufiel, hatte keinen Sinn. Der alte Brauch wirkt aber auch hier nach, wenn wenigstens daran festgehalten wird, dass die Erbtochter keinen Stammesfremden heiraten darf. Vorübergehend war im Heiligkeitsgesetz (Lev 18 6 20 21) die Schwagerehe geradezu als Blutschande verboten. Allein in diesem Punkt hat P, wenn überhaupt, so jedenfalls nicht auf die Dauer gesiegt; die uralte Volkssitte war mächtiger, als das geschriebene Gesetz (vgl. Matth 22 24).

3. In Betreff der E h e s c h e i d u n g (s. S. 109 f.) enthält nur das Dt bestimmte Vorschriften. Die Scheidung ist ganz in das Belieben des Mannes gestellt; derselbe kann sich von seiner Frau scheiden, „wenn er etwas Widerwärtiges an ihr entdeckt". Er ist gehalten, ihr einen Scheidebrief auszustellen (*sêpher kerîtût* vgl. Jes 50 1 Jer 3 8). Der Frau steht kein Recht der Ehescheidung zu. Das ist alte Rechtsitte in Israel. Das altbabylonische Recht Hammurabis ist weiter fortgeschritten: es erschwert die Ehescheidung für den Mann durch den vermögensrechtlichen Nachteil, der ihm daraus erwächst, wenn die Frau nicht hinreichende Gründe durch liederliches Leben gegeben hat (§ 137—141 148). Vor allem kommt auch der Frau das Recht der Ehescheidung zu, wenn auch nur in den Fällen der böswilligen Verlassung (§ 136), der Versagung der ehelichen Pflicht (§ 142) und der Kriegsgefangenschaft des Mannes (§ 134 f.).

Unverkennbar sucht das Dt die Scheidung zu erschweren. Der Ausdruck *'erwat dâbâr* [1] dürfte sich im Sinne des Dt mit dem decken, was der Cod. Hammurabi als Scheidungsgrund angibt „wenn die Frau . . . . Torheit anstellt, ihr Haus vergeudet, ihren Gatten vernachlässigt" (§ 141 143). Es verbietet ferner die Zurücknahme der geschiedenen Frau in die Ehe, wenn dieselbe inzwischen einen anderen Mann geheiratet hatte und von diesem durch Tod oder Scheidung frei geworden war (ebenso Jer 3 1 vgl. Cod. Hammur. § 136). Dass dies nicht der alten Sitte entsprach, wird man aus Hos 3 3 schliessen dürfen (cf. II Sam 3 14 ff.). Die altarabische Sitte gestattete die Wiederverheiratung, und der Koran macht geradezu zur Bedingung, dass die geschiedene Frau nur dann zurückgenommen werden darf,

[1] Zur Zeit Christus stritt man sich bekanntlich über die Bedeutung des Ausdrucks. Die strengere Schule des Schammai verstand ihn von unkeuscher Aufführung und schamlosem Betragen der Frau, die mildere Schule des Hillel, welcher die Rabbinen folgten, erklärten ihn als „etwas Abscheuliches oder sonst irgend eine andere Sache".

wenn sie inzwischen das Weib eines andern geworden ist. In zwei andern Fällen verbietet das Dt die Scheidung überhaupt: 1) wenn ein Mann seine Frau fälschlicherweise beschuldigt hat, dass sie nicht als Jungfrau in die Ehe getreten sei (22 13 19), 2) wenn ein Mann eine von ihm geschwächte Jungfrau heiraten muss (22 28 f.). Letzteres steht in direktem Widerspruch mit der alten Sitte, die nicht einmal die Heirat unter allen Umständen verlangte. — Dass sich im späteren Verlauf eine Richtung ausbildete, welche die Ehe überhaupt für unauflöslich hielt, zeigt Mal 2 10—16.

C. Sachenrecht und Forderungsrecht.

Die vorhandenen Gesetze beziehen sich auf die Disposition über das Eigentum, auf das Schuldwesen, auf die Haftpflicht. Namentlich bei letzterer wird sich zeigen, wie Zivil- und Strafrecht vollständig in einander übergehen.

1. Kauf- und Verkauf bewegten sich im alten Israel in den einfachsten Formen, und die komplizierten Fragen, die das grosse Gebiet des Irrtums und der Uebervorteilung im weitesten Sinn, sowie den Rücktritt vom Kauf betreffen, bestanden für das alte Recht nur in verschwindendem Masse. Das Gesetz beschränkt sich auf eine allgemeine Vorschrift über rechtes Gewicht und Mass. Israel war eben noch kein Handelsvolk. Anders in Babylonien, wo schon das Hammurabigesetz ein entwickeltes Handelsrecht zeigt.

Im altbabylonischen Recht ist Kauf ohne Vertrag rechtsungültig (Cod. Hammur. § 7). Im A. T. wird eine förmliche Kaufurkunde erst aus der Zeit des Jeremia erwähnt (Jer 32 7 ff.). Wie misslich jedoch das argumentum e silentio ist, zeigt sich hier besonders deutlich. Die Ausgrabungen in Gezer haben zwei Kaufverträge ans Licht gebracht, davon einer (datiert) aus dem Jahr 649, der andere 651 v. Chr. Es sind Tontafeln mit Keilschrift in assyrischer Sprache, die eine datiert nach dem assyrischen Eponymos (*limmu*) des Jahres. Ihre Form ist genau die der altbabylonischen Verträge (s. o.) Solche Kaufverträge hat natürlich nicht erst Manasse als neue Einrichtung eingeführt, sonst wäre es zum mindesten die assyrische, nicht die altbabylonische Form. Und wenn man solche Verträge in fremder Sprache und Schrift abfasste, trotzdem man seine eigene Sprache und Schrift hatte, so ist das nur verständlich als Herkommen aus alter Zeit. So alt wie diese Schrift und Sprache als Gerichtsschrift sind auch die Verträge, zu welchen man sie anwendete (Kaufverträge, Eheverträge u. dgl.).

Die Formen des bei Jeremia (32 10) beschriebenen Vertrags und der Verträge von Gezer, sowie des Ehevertrags bei Jesaja (s. Winckler, Forschungen III 168 f.) sind, wie erwähnt, die der altbabylonischen Verträge. Sie enthalten zuerst die Vertragsbestimmungen, dann die betreffenden Gesetzesbestimmungen (*chuḳḳîm* 23 10), vor allem die stereotype Formel über Rückgängigmachung und Bussgeld, dann Siegel und die Namen der Zeugen, zuletzt Datum. Die assyrischen Verträge stellen dagegen die Siegel an den Kopf.

Wo man keinen Vertrag aufsetzte, nahm man wenigstens Zeugen

(Gen 32 7—20), vgl. Cod. Hammur. § 9 ff., wo auch der Grund dafür zu sehen ist.

Eine eigentümliche alte Sitte ist uns schon oben bei Besprechung der Leviratsehe begegnet. Ps 60 10 (cf. 108 9) wird für die Besitzergreifung das Bild gebraucht, „den Schuh auf etwas werfen". Dem entsprach der Akt des Schuhausziehens, der nach Ruth 4 7 in alter Zeit bei jedem Handel vorgenommen wurde. Der Verkäufer gab seinen Schuh dem Käufer zum Zeichen des Verzichts auf das Kaufobjekt. Da es sich bei der Ablehnung der Leviratsehe wesentlich auch um Verzicht auf den Besitz des Erbgutes handelte, so fand nach dem Dt dieser symbolische Akt auch hier seinen Platz. In wie weit die Angabe über den regelmässigen Vollzug dieser Zeremonie richtig ist, entzieht sich unserer Kontrolle; der Verfasser des Buchs Ruth kennt sie nur als eine Antiquität (4 7). Hiezu vergleiche die altbabylonische Zeremonie, die in den Kaufverträgen mit den Worten erwähnt wird: „den (Mörser)klöppel hat man hinübergehen lassen" (Meissner, Aus dem altbabyl.Recht AO VII 1 S. 6).

2. Für die freie V e r f ü g u n g ü b e r d a s E i g e n t u m lag eine Schranke in der Pietät, die der Sohn seinen Vorfahren schuldete. Namentlich mit Grund und Boden fühlte sich der Einzelne so eng verwachsen, als nur je ein rechter Bauer. Der väterliche Acker war heilig, lag doch vielfach darin der Vater begraben, zu dem sich Söhne und Enkel einst beigesellen wollten. „Bewahre mich Jahve davor, dass ich das Erbe meiner Väter dir abtreten sollte", sagte Nabot zu Ahab (I Reg 21 3).

Eine rechtliche Beschränkung der freien Verfügung bildete das Auslösungsrecht (Retraktratrecht, Zugrecht). Der Verkäufer und seine nächsten Verwandten (letztere wenigstens am Erbgut) haben schon im alten Babylonien das Recht, gegen Zahlung des Kaufpreises das Grundstück vom Käufer zurückzuverlangen, vgl. die Urkunden mit Verzicht auf dieses Recht, oder mit daraus erwachsenen Prozessen (Meissner, Beiträge zum altbabylon. Privatrecht 30 f. 40 ff. KB IV 23. 31 f.). Dieses Recht ist demnach auch bei den Israeliten schon in alter Zeit vorauszusetzen, wenn auch erst bei Jeremia uns ein Fall davon begegnet (Jer 32 8 ff.). Die uns erhaltene gesetzliche Bestimmung stammt aus P (Lev 25 23 ff.): für den verarmten Israeliten, der seinen Grundbesitz verkaufen muss, soll der nächste Verwandte als Löser eintreten, oder er selbst soll späterhin das Recht zum Rückkauf haben unter Abzug einer Summe an dem Kaufpreis, die der Zeit entspricht, während welcher der Käufer das Grundstück in Nutzniessung gehabt hat. Dieses Einlösungsrecht ist bei Grundstücken und Häusern auf dem Land zeitlich unbeschränkt, ebenso nach P bei allem Eigentum der Leviten, dagegen erlischt es bei den Häusern in ummauerten Städten nach Verlauf eines Jahres, wo dann das Haus endgültiges Eigentum des neuen Besitzers wird (Lev 25 30). Auch dies dürfte der alten Sitte entsprochen haben. Neu ist bei P nur die theologische Motivierung dieser Sitte, dass alles Land überhaupt nicht Privateigentum der Israeliten, sondern Gottes Eigentum ist, so dass die Israeliten nur die Nutzniesser sind, die „Fremdlinge und Beisassen", die auf Gottes Boden wohnen (Lev 25 23 u. a.).

Ebenso gehört nur der Theorie von P an die ohne alle Rücksicht auf Wirklichkeit und Möglichkeit durchgeführte konsequente Ausbildung dieses Satzes durch die Bestimmung, dass jeder verkaufte Grundbesitz (mit Ausnahme der Häuser in der Stadt) in dem alle 50 Jahre zu feiernden Halljahr (s. § 79) wieder an seinen alten ursprünglichen Eigentümer zurückfallen soll, und zwar ohne Entschädigung (Lev 25 18 ff.). Damit wird überhaupt jeder Kauf zu einem blossen Mietvertrag auf höchstens 50 Jahre.

3. Schuldwesen. Auch auf dem Gebiet des Schuld- und Kreditwesens zeigen die gesetzlichen Bestimmungen bis in die nachexilische Zeit herein eine ausserordentliche Einfachheit der Verhältnisse, die damit zusammenhängt, dass die Israeliten vor dem Exil kein Handelsvolk waren, sondern Ackerbau und Viehzucht trieben und von eigentlichen Kreditgeschäften offenbar wenig verstanden (vgl. S. 154 ff.). Noch das Dt kann es sich nicht anders denken, als dass Schuldverhältnisse unter den Israeliten in der Armut einzelner ihren Grund haben. Von einem mit dem Handel notwendig zusammenhängenden Kreditsystem weiss es nichts. Dies muss man im Auge behalten, um die alten Gesetze über das Schuldwesen zu verstehen, die sich auf die Kreditverhältnisse des Handels gar nicht anwenden lassen, bei denen die Tendenz ganz deutlich die ist, den armen Schuldner vor harter Bedrückung durch den Schuldherrn zu schützen.

Das Bundesbuch zeigt, dass der Gläubiger das Recht hatte, sich durch ein Pfand Sicherheit zu nehmen. Es verlangt, dass der Gläubiger das gewöhnliche Pfand, das Obergewand des Armen, nicht länger als bis Sonnenuntergang behielt, war doch der Mantel bei Nacht seine einzige Decke (Ex 22 25). Es verbietet ausserdem, vom Volksgenossen Wucherzins zu nehmen: leider aber wird dabei nicht angegeben, von welcher Grenze an der Zins als wucherisch galt (Ex 22 24)[1]. Schon erwähnt ist, dass der Schuldner mit seiner Person und seiner Familie haftet und im Falle der Zahlungsunfähigkeit in die Schuldsklaverei verkauft wird (vgl. II Reg 4 1 Jes 24 2 50 1). Diese darf nicht länger als 6 Jahre dauern, im 7. Jahr wird er und seine Familie wieder frei. Es ist bemerkenswert, wie gerade die das harte Recht des Gläubigers einschränkenden Bestimmungen zu Gunsten des Schuldners ihr Gegenstück schon im Codex Hammurabi haben: die Schuldknechtschaft dauert nur drei Jahre (§ 117) und der Schuldsklave ist besonders gegen Misshandlung geschützt (§ 116), dem Pfandrecht ist entzogen das zum Ackerbau benötigte Tier, der Ochse (vgl unten die Bestimmungen des Dt).

Dass diese Bestimmungen ihren Zweck nicht erreichten, zeigen die Klagen der Propheten, die einstimmig die Reichen schelten wegen ihrer

---

[1] Der jetzige Text enthält hinter dem Verbot des Wuchers den Zusatz „ihr sollt keinen Zins ihm auferlegen", offenbar eine spätere Glosse im Geist des Dt, das Zins und Wucher gleichsetzt (s. u.). Die altbabylonischen Verträge nennen einen Zins von 40% und 33⅓%, im neubabylonischen Reich ist 20% der gewöhnliche Zinsfuss (MEISSNER, Beiträge z. altbabyl. Privatrecht 10. 23).

Härte gegen den armen Schuldner. Ganz in ihrem Geist verschärft daher das Deuteronomium die Bestimmungen über das Schuldwesen. Das Verbot der Pfändung des Mantels wird in sehr zweckmässiger Weise auf den Notbedarf, d. h. auf alle zum Leben dringend notwendigen Dinge ausgedehnt: weder die Handmühle des Armen, noch die Kleider der Witwe dürfen gepfändet werden, das hiesse das Leben selbst zum Pfande nehmen (Dt 24 6 13 17). Ueberhaupt soll der Gläubiger nicht das Recht haben, selbst das Haus des Schuldners zu betreten und das Pfand zu wählen, sondern er soll vor dem Haus warten und *das* Pfand annehmen, welches ihm der Schuldner geben will (Dt 24 10 f.).

Das Verbot des Wuchers wird ausgedehnt zum Verbot des Zinsnehmens überhaupt. Dem Volksgenossen gegenüber sind Wucher und Zins identisch (Dt 23 20 f. cf. Ez 18 13 ff.). Dem Fremden gegenüber wird das Zinsnehmen ausdrücklich erlaubt.

Endlich wird das Gesetz über Freilassung der Schuldsklaven erweitert zum Gebot des Erlasses jeden Darlehens im Erlassjahr [1], das jedes siebente Jahr begangen werden soll (§ 79). Der Gesetzgeber kann sich freilich nicht ganz verbergen, dass er damit eigentlich das Uebel ärger macht; streng durchgeführt musste ein solches Gesetz jedem Borgen, überhaupt jedem Geldgeschäft ein rasches Ende machen. Deshalb appelliert er an die Bruderliebe und Mildtätigkeit seiner Landsleute: „hüte dich, dass nicht in deinem Herzen ein nichtswürdiger Gedanke aufsteige: das Jahr des Erlasses ist nahe! und du nicht einen missgünstigen Blick auf deinen Bruder werfest und ihm deshalb nichts leihest!" (Dt 15 1—11). An den Trost: „es wird keine Armen unter dir geben, Jahve wird dich segnen, so dass du vielen Völkern leihen wirst, aber nichts zu entlehnen brauchst" (v. 4—6), glaubt freilich der Gesetzgeber selber nicht recht (vgl. v. 11). Auch von der Wohltat dieses Gesetzes sind die Fremden ausgeschlossen.

Zu allen diesen Forderungen des Dt vgl. Ez 18 5 ff. Der Erfolg wurde vornehmlich dadurch gehindert, dass die Bestimmungen auf die realen Verhältnisse gar keine Rücksicht nehmen und darum vielfach ganz undurchführbar sind (vgl. Jer 34 8 ff.). Die Juden haben später denn auch prächtig verstanden, diese Gesetze zu umgehen. Dem berühmten Hillel wird die Erfindung des sog. Prosbuls zugeschrieben, d. h. ein in Gegenwart der Richter ausgestellter Vorbehalt, der es dem Gläubiger gestattete, ein Darlehen ohne Rücksicht auf das Erlassjahr einzufordern.

Ebenso wenig durchführbar waren im grossen und ganzen die Bestimmungen des Priestergesetzes. Das Verbot des Zinsnehmens wird aufrecht erhalten (Lev 25 35—37). Der Verkauf des Schuldners in die Sklaverei wird auch hier gestattet, doch durch die Vorschrift gemildert, dass sein Herr ihn als freien Lohnarbeiter behandeln soll. Die Freilassung wird jetzt

[1] Das Gebot darauf zu beschränken, dass nur gefordert werde, man solle im 7. Jahr die Schuld nicht eintreiben, also ihre Rückzahlung um ein Jahr verzögern (DILLMANN), wird durch Dt 15 9 unmöglich gemacht.

nicht mehr auf das 7. Jahr der Sklaverei festgesetzt, sondern dem ganzen Schema von P entsprechend auf das Halljahr, das alle 50 Jahre gefeiert wird. Da ausserdem in demselben Jahr aller verkaufte Grundbesitz an die Familie, zu deren Erbgut er gehört, zurückfallen soll, so wäre dem Uebel abgeholfen, dass der Freigelassene ganz mittellos dasteht. Auf der anderen Seite wird natürlich durch die Verschiebung auf das 50. Jahr für viele die ganze Bestimmung illusorisch. Auch dieses Gesetz ist übrigens auf die Dauer nicht zur Durchführung gelangt.

Bürgschaft kennt das Gesetz in seinem jetzigen Wortlaut nicht. Die Proverbien verraten aber, dass mit dieser Einrichtung schon schlimme Erfahrungen gemacht worden sind, sie warnen eindringlich und wiederholt jeden Weisen davor, Bürge zu werden (6 1 ff. 22 27).

4. Haftung und Ersatzpflicht für Eigentumsbeschädigungen. Als oberster Satz gilt bei den Bestimmungen des Bundesbuchs wie im Gesetz Hammurabis, dass Haftpflicht überall da besteht, wo Verschuldung (vorsätzlich oder unvorsätzlich) nachweisbar oder vorauszusetzen ist, also bei Diebstahl, Veruntreuung, jeder fahrlässigen Schädigung.

a) Diebstahl. Wenn man die Begriffe Privatrecht und Strafrecht auf das hebräische Recht anwenden will, so fällt der Diebstahl unter das Privatrecht; denn er begründet bloss einen Ersatzanspruch für den Bestohlenen, zieht aber keinerlei kriminelle Strafe nach sich. Nur insofern kann man sagen, dass der vom Dieb zu zahlende Ersatz doch auch einen Strafcharakter trug, als schon das alte Gewohnheitsrecht es nicht bei der einfachen Rückgabe bzw. Wiedererstattung des Gestohlenen bewenden liess, sondern dem Dieb noch obendrein eine Busse auferlegte, die dem Bestohlenen zufiel. Interessant ist, den Unterschied zu beobachten, dass bei Geld und Kostbarkeiten der Dieb das Doppelte des Wertes zu zahlen hat, bei Tieren das Fünffache (bei Rindern), bzw. Vierfache (bei Schafen). Nur wenn das gestohlene Tier noch unversehrt sich fand und dem Eigentümer zurückgegeben werden konnte, musste sich dieser mit der Daraufgabe eines zweiten Tiers begnügen (Ex 21 37—22 3 22 6). Diese milde Behandlung des Diebstahls bildet einen Hauptunterschied gegenüber dem altbabylonischen Recht. Dort ist auf Raub immer (§ 22), auf Diebstahl häufig die Todesstrafe gesetzt (§ 6 7 8 9 10 34), wenigstens wenn der geforderte 30fache bezw. 60fache Ersatz nicht beizutreiben war (§ 8). Doch werden einzelne Fälle auch schon sehr milde behandelt (§ 259 260). Ein Rest davon hat sich im israelitischen Recht nur in der Form erhalten, dass der Dieb beim Einbruch getötet werden darf (s. o.).

b) Veruntreuung. Für Geld oder Kostbarkeiten oder andere Dinge, die einem anderen zur Aufbewahrung übergeben worden sind, haftet an sich der Aufbewahrer; wenn sie abhanden kommen, hat er sie im doppelten Betrag zu ersetzen. Sind sie ihm jedoch von einem Dritten gestohlen worden, so haftet der Dieb mit dem doppelten Betrag. Ist der Dieb nicht fassbar, so kann sich der Aufbewahrer durch einen Eid reinigen.

Wer widerrechtlich von einem anderen Vermögensstücke herausforde dem Vorgeben, sie bei ihm deponiert zu haben), wird in entspr Weise dadurch bestraft, dass er das Doppelte am Wert dem fälsch schuldigten zahlen muss (Ex 22 6—8).

Diese Bestimmungen, deren Wortlaut nicht sehr klar ist, wer durch die entsprechenden Paragraphen des Cod. Hammurabi (§ 12 richtig verständlich, welche sachlich blos darin abweichen, dass sie d bewahrer auch beim Diebstahl im Falle der Fahrlässigkeit haftbar Dass das auch altes israelitisches Recht war, zeigt die Bestimmung, Hirte bei Diebstahl haftet (s. o.). Der Talmud hat dann diese s Fassung der Haftpflicht wieder aufgenommen (B. ḳamma 15 a).

c) Fahrlässigkeit. Das Gesetz zählt folgende Fälle auf, chem diese als erwiesen betrachtet oder vorausgesetzt wird:

Wenn einer seine Cisterne offen stehen lässt, und das Tie anderen fällt hinein, so ist der Besitzer des Brunnens schuldig, das digte Tier zu ersetzen, darf dasselbe aber dann behalten (Ex 21 33).

Wenn einer ein stössiges Rind hat und dasselbe nicht sorgfälti so hat er für den Schaden aufzukommen, den es anrichtet (Ex 21 2 ebenso Cod. Hammurabi § 251 252.

Wenn einer sein Vieh frei laufen lässt, und dieses auf fremde Schaden stiftet, haftet der Eigentümer des Viehs mit dem Ertrag Ackers (Ex 22 4); ebenso Cod. Hammurabi § 57.

Wenn Feuer auskommt auf dem Feld, ist der, welcher das Feu gezündet hat, für allen Schaden haftbar (Ex 22 5); vgl. Cod. Ham § 53—56 Haftpflicht für verschuldete Wasserschäden.

Wenn einem Hirten das von anderen anvertraute Vieh gestohlen ist er haftpflichtig; es wird Fahrlässigkeit in der Bewachung vorausg (Ex 22 11; anders, wenn es von wilden Tieren zerrissen wird, s. u.); Cod. Hammurabi § 267 und die allgemeine Haftpflicht des Deposita Diebstahlsfalle (s. o.).

Wenn einer ein Stück Vieh entlehnt hat, und dieses Schaden vorausgesetzt, dass der Eigentümer des Tiers nicht dabei ist (Ex 2 ebenso Cod. Hammurabi § 245—249.

Umgekehrt entsteht da keine Ersatzpflicht, wo eine Verschuldung mittelbaren oder unmittelbaren Urheber einer Schädigung nicht nachgew werden kann. So z. B. wenn jemandes Rind das eines anderen tots vorausgesetzt, dass das Rind nicht als stössig bekannt war (s. o.). Billigkeit entsprechend soll dann der Verlust von beiden gemeinsam tragen werden, das lebende Rind sollen sie verkaufen und den Erlös, s das tote Rind unter sich teilen (Ex 21 35). Wo anvertrautes Gut gest wird, so hat er keinen Ersatz zu leisten, falls er durch einen Eid erw dass er sich nicht daran vergriffen hat (Ex 22 6 f.). Der Hirte geht frei wenn er den Beweis beibringen kann oder eidlich versichert, dass ein übergebenes Stück Vieh gefallen oder von wilden Tieren geraubt worde

(Ex 22 9 f. 12). Selbst derjenige, unter dessen Hand ein zum Gebrauch entlehntes Tier zu Schaden kommt, ist nicht ersatzpflichtig, wenn der Eigentümer des Tiers zugegen gewesen ist (Ex 22 18 f.).

Das Dt enthält keine näheren Gesetzesbestimmungen über den in Frage stehenden Gegenstand. Was im Priestergesetz gelegentlich hierüber angeordnet wird, stimmt mit dem alten Recht überein. Wer irgend etwas Anvertrautes veruntreut, oder Gestohlenes und Gefundenes ableugnet, oder etwas gestohlen hat, der kommt, wenn er freiwillig den Diebstahl etc. eingesteht, sehr milde davon: er muss das Veruntreute wieder ersetzen und als Busse $^1/_5$ des Werts darauflegen (Lev 24 18 21 5 20—24; $^1/_5$ des Werts = 20% ist der normale Zinsfuss im neubabylonischen Recht s. o.)

D. Erbrecht.

Von den gesetzlichen Bestimmungen betreffend das Erbrecht ist uns, abgesehen von zwei sofort zu nennenden Einzelverordnungen, nichts erhalten. Wir können nur aus Angaben der Geschichtsbücher einiges entnehmen. Aber über wichtige Punkte, z. B. Teilung des Mutterguts, Erbrecht der Söhne der Nebenfrauen etc. sind wir im Unklaren gelassen.

Das Erbe wurde unter den Söhnen so geteilt, dass der Erstgeborene den doppelten Anteil erhielt (Dt 21 17; im Cod. Hammurabi konnte der Vater bei Lebzeiten dem Lieblingssohn eine Zuwendung machen, die ihm dann auf das Erbe nicht in Anrechnung gebracht wurde § 165). Als Erstgeborener galt der erste Sohn des Vaters, nicht der Mutter, es gab also auch da, wo ein Mann mehrere Frauen hatte, nur einen Erstgeborenen. Es kam vor, dass der Vater dem ältesten Sohn das Erstgeburtsrecht entzog und es dem jüngeren Lieblingssohn zuwandte (vgl. Gen 49 3 22—26 21 1 f. I Reg 1 11—13); namentlich die Lieblingsfrau mochte dies häufig für ihren ältesten Sohn durchgesetzt haben. Das Gesetz verbietet es ausdrücklich (Dt 21 15—17). Als Gegenleistung lag dem Erstgeborenen wohl ob, die noch unverheirateten weiblichen Glieder der Familie in seinem Haus zu unterhalten (s. u.), war er doch nach dem Tod des Vaters das Oberhaupt der Familie. Leider wissen wir nichts darüber, ob auch der Grundbesitz geteilt wurde oder ungeteilt an den Erstgeborenen fiel, der dann seine Brüder irgendwie abzufinden hatte.

Bei den Söhnen der Kebsweiber ist soviel sicher, dass sie ein Erbrecht hatten (Gen 21 11); ob aber das gleiche mit den vollbürtigen Söhnen, kann bezweifelt werden, doch haben wir darüber keine Nachricht. Durch Adoption erhielten sie jedenfalls das volle Erbrecht (Gen 30 3 cf. 50 23). Die Witwe ist nicht erbberechtigt; es haben sich Spuren davon erhalten, dass ursprünglich die hinterlassenen Frauen wie jedes andere Eigentum an den Erben fielen, eine Sitte, die sich bei den Arabern bis auf Muhammed erhalten hat (vgl. II Sam 16 21 f. I Reg 2 13 ff.). Anders der Codex Hammurabi, gemäss der viel höheren Stellung, welche die Frau in ihm einnimmt: sie behält ihr Geschenk in der Ehe, oder wo dies fehlt, erhält sie einen Kindesanteil (§ 172), sie hat Nutzniessung des hinterlassenen Vermögens (§ 171) und das Wohn-

recht im Familienhause (§ 172). Auch die Tochter hat im A. T., wenn Söhne da sind, kein Erbrecht. Im Cod. Hammurabi ist die ausgestattete Tochter vom Erbe ausgeschlossen (§ 180 183 184), die nicht ausgestattete bekommt einen Erbteil zur Nutzniessung (§ 180; Eigentümer bleiben die Brüder). Nur in Ermangelung an Söhnen erben die Töchter, wie sich aus den Urkunden ergibt. Das durfte auch altes israelitisches Recht gewesen sein, obwohl die betr. Bestimmungen sich erst in P finden (Num 27 4). Wer eine Erbtochter in die Ehe nimmt, der heiratet damit in ihre Familie ein; so wird verhindert, dass ‚der Name eines Mannes aus seinem Geschlecht verschwinde'.

Eben diese Motivierung setzt notwendig voraus, dass der Mann in das Geschlecht der Frau übertritt; über diese Form der alten Ehe s. S. 104). In späteren Zeiten, als diese Eheform ihre Bedeutung verlor, wurde daraus die Bestimmung, dass die Erbtochter einen Mann aus dem Stamm ihres Vaters heiraten soll, damit nicht der Besitz durch Heirat in einen fremden Stamm fällt (Num 36 1-12). Das ist natürlich etwas ganz anderes.

Beim kinderlos Verstorbenen erbte der nächste Agnat; ihm fiel mit Uebernahme des Erbes zugleich die Pflicht zu, die Witwe des Verstorbenen zu ehelichen (vgl. S. 288). Sonst kehrte die kinderlose Witwe nach dem Tod ihres Mannes in das väterliche Haus zurück, um von da eventuell wieder verheiratet zu werden (Gen 38 11 Lev 22 13 Ruth 1 8 ff.). Auch im späteren Gesetz sind nicht die Angehörigen der Frau, sondern nur die Verwandten des Mannes erbberechtigt: zunächst der Bruder, in zweiter Linie der Vaterbruder, dann der nächste Agnat (Num 27 8—11).

Kap. III.

Das Kriegswesen.

§ 55. Das Heer.

1. Kriegsführung und Bewaffnung der Beduinen ist sehr einfach: auf flüchtigem Ross oder schnellem Kamel, die lange Lanze in der Hand, stürmt die Schar heran, überfällt den ahnungslosen Feind, raubt was zu rauben ist, und entflieht mit der Beute ebenso rasch wieder, wie sie gekommen. Nicht anders geschahen auch die ersten kriegerischen Einfälle der Israeliten ins bebaute Land. Kriegspflichtig war jeder, der kriegstüchtig war. Auch im Verlauf der Ansiedlung ist es noch lange so geblieben. Einen Beutezug zu machen oder einen Ueberfall abzuwehren, scharten sich die Männer der Nachbarschaft, des Geschlechts um den tapfersten aus ihrer Mitte. War die Gefahr gross und der Feind übermächtig, so riefen eilende Boten die befreundeten und benachbarten Geschlechter zu Hilfe. War der Feind geschlagen, so kehrte jeder mit seinem Beuteanteil wieder nach Hause zurück. An grosse Kriegsheere darf man nicht denken. Gideon sammelt 300 Mann um sich zu seinem Zug gegen die Midjaniter, der Stamm Dan zählt 600 Krieger; nur in der Schlacht gegen Sisera sind grössere Mengen vereinigt, auch da aber sind die Zahlen noch recht bescheidene: der waffen-

fähigen Männer in Israel sind es im ganzen 40000, und diese haben lange nicht alle am Kampf teilgenommen (Jdc 5 8).

2. Die Kanaaniter hatten bereits ein recht gut eingerichtetes, wenigstens in den Augen der Israeliten nach ihren Berichten wohl zu fürchtendes Heerwesen. Ihre Lehrmeister werden die Hetiter gewesen sein (s. u.), die ja in Syrien weit nach Süden vorgedrungen waren (S. 46 f.). Die kleinen palästinensischen ‚Könige', die Stadt- und Gaufürsten, die in den Tell Amarnabriefen mit dem Pharao korrespondieren, haben alle in ihrer Festung, d. h. ummauerten Residenz, auch ihr kleines stehendes Heer, d. h. ihre Leibwache, als Kern des ‚Volks'aufgebots. Wo die eigene Macht nicht ausreichte, da zogen sie Fremde als Söldner heran, sie nahmen die hereindrängenden Nomadenstämme der Wüste in ihren Dienst. Die Philister sind ohnedies als Krieger und Eroberer ins Land gekommen (S. 48 f.). Beide haben Reiterei und Streitwagen, die den Israeliten so furchtbar erschienen (Jdc 1 19 I Sam 13 5); das setzt immer ein stehendes Heer voraus.

Das war bei den Israeliten nicht anders, sobald sie einmal in den Besitz der Städte, der ‚Festungen' und damit der Macht kamen. Auch ihre kleinen ‚Könige', d. h. Stadt- und Stammesfürsten, hatten ihre kleine Truppe, auf die sie sich stützten, im Unterschied und oft im Gegensatz zu den Bürgern ihrer Stadt (vgl. z. B. Jdc 9 29 ff.).

3. Je grösser das Reich, desto grösser die Streitmacht. Ein organisiertes israelitisches Heer finden wir naturgemäss erst, seit es einen israelitischen Staat gibt, also seit Saul und David. Es bestand aus dem allgemeinen Heerbann und den stehenden Truppen. Zum Kriegsdienst verpflichtet war nach dem Priesterkodex jeder kriegstüchtige junge Mann (Num 1 2 f. 26 2). Die Zahl aller kriegstüchtigen Leute festzustellen, ist Zweck der Volkszählung, die David durch seine Offiziere vornehmen lässt (II Sam 24 1 I Chr 21 2). Ob dabei gerade immer eine feste Altersgrenze wie im Gesetz massgebend war, darf man bezweifeln. Natürlich ist zu den Kriegen eines David z. B. nicht die ganze waffenfähige Mannschaft ausgehoben worden, die fast alle Männer einschliesst, sondern die Last des Kriegsdienstes muss irgendwie verteilt gewesen sein, wenn auch nicht gerade so, wie der Chronist meint, dass jedes von den 12 Armeekorps einen Monat im Jahr Dienst tat. Man darf annehmen, dass die Last an Grund und Boden hing: der Grundbesitzer war dienstpflichtig, beziehungsweise er hatte eine seinem Grundbesitz entsprechende Zahl von Soldaten zu stellen. Deshalb bleiben, nachdem Nebukadnezar ‚alle wehrfähigen Männer, zehntausend an der Zahl', als Gefangene weggeführt hat, im Lande nur noch die geringen Leute der Landbevölkerung (II Reg 24 14). Vom Kriegsdienst befreit waren natürlich zu allen Zeiten die Priester und alle die sonst zu einem Heiligtum gehörten (die Leviten Num 2 33). Das Deuteronomium nennt noch eine Reihe weiterer Befreiungsgründe (24 5 20 5—8). In seiner jetzigen Form ganz unpraktisch — Judas Makkabäus hat freilich versucht, sich nach diesem Gesetz zu richten (I Makk 3 55) —, dürfte doch das Gesetz altes

Recht erhalten und gemäss seinen sonstigen humanen Tendenzen erweitert haben[1].

Der Heerbann war in Abteilungen von 1000, 100 und 50 Mann geteilt, die je ihren Führer hatten (I Sam 8 12 17 18 18 13 II Sam 18 1 II Reg 1 9 11 4 u. a.). Interessant wäre zu wissen, inwieweit und wie lange die alte Stammesgliederung bei dieser Einteilung nachgewirkt hat. Der Oberbefehlshaber des Heers und wohl ebenso noch andere Führer waren schon in Friedenszeiten ernannt und bekleideten ihr Amt ständig. Der Oberbefehlshaber ist einer der wichtigsten Beamten des Königs (S. 257).

Den Kern des Kriegsheeres bildete die stehende Truppe. Das war unter Saul und David die Leibwache. Schon Saul umgab sich mit einer solchen, die aus lauter anerkannt tapferen Kriegern bestand (I Sam 4 52); David wird als ihr Anführer genannt (I Sam 22 14). Die Leibwache Davids ist herausgewachsen aus jenen verwegenen Gesellen, mit denen er sich zum Herrn des Südlandes gemacht hatte (I Sam 22 2 23 13). Sie trug den Ehrennamen *gibbôrîm*, ‚die Helden' als offizielle Bezeichnung. Zu einem grossen Teil bestand sie aus Nichtisraeliten, daher ihr Name *kerêti* und *pelêti* (I Reg 1 8 vgl v. 38). Dass Volksfremde, die kein anderes Interesse hatten, als das des Königs, die zuverlässigste Stütze eines David waren, versteht sich leicht (II Sam 15 19); es werden auch ausser den Gibborim noch anderweitig philistäische Söldner im Dienste Davids genannt (II Sam 15 19). — Wie die Könige selbst hatten dann auch die Gouverneure, die Vögte der verschiedenen Bezirke, ihre kleine Leibwache, oder wie man deren paar Soldaten bezeichnen will, die zusammen ebenfalls eine kleine ständige Truppe bildeten (I Reg 20 14 ff.).

Auf Salomo führen unsere Quellen die Einrichtung einer Reiterei und der Kriegswagen zurück (I Reg 5 6 10 26 II Chr 1 14 9 25)[2]. Die Zahlenangaben (4000 Paar Wagenpferde, 1400 Wagen und 12000 Reitpferde) sind allerdings hoch, aber an der Sache selber zu zweifeln, liegt kein Grund vor. Damit war über die Leibwache hinaus ein ziemlich grosses stehendes Heer geschaffen, das in verschiedenen Garnisonstädten untergebracht worden sein soll (I Reg 9 19 10 26). Von da ab bildeten Reiterei und Streitwagen einen wichtigen Bestandteil des israelitischen Heeres (I Reg 16 9 II Reg 8 21 13 7 Jes 2 7 u. a.); wiewohl in dem gebirgigen Land ohne Strassen ihr Gebrauch mehr auf die Ebenen beschränkt gewesen sein wird.

[1] Nach Dt a. a. O. soll der Neuvermählte ein Jahr lang frei sein; nach geschehener Aushebung sollen wieder zurückgeschickt werden alle Verlobten, die noch nicht geheiratet haben, alle die ein neues Haus gebaut oder einen neuen Weinberg gepflanzt, aber noch nicht in Niessbrauch genommen haben, endlich alle Furchtsamen, die mit ihrer Feigheit das Heer anstecken könnten. Mit der Heiligkeit des Kriegs (S. 307 f.), der die entsprechende Reinheit der Krieger verlangt, haben natürlich diese Bestimmungen nichts zu tun.

[2] Noch David wusste mit den im Syrerkrieg erbeuteten Wagen und Rossen nichts anzufangen, sondern lähmte die Pferde, indem er ihnen die Sehnen an den Füssen durchschnitt (II Sam 8 4).

§ 56. Die Bewaffnung.

Im israelitischen Heer können wir beim Fussvolk schon in alter Zeit leicht- und schwerbewaffnete Truppen unterscheiden. Die Chronik berichtet, dass die Benjaminiter die Leichtbewaffneten stellten und sich besonders im Bogenschiessen und Schleudern auszeichneten (I Chr 8 40 12 2 II Chr 14 7 17 17 vgl. Jdc 20 16), während die Judäer, Gaditen und Naphtaliten Kämpfer mit Lanze und Schild waren (I Chr 12 8 24 34 II Chr 14 7), Bemerkungen, denen offenbar eine alte Ueberlieferung zu Grunde liegt.

1. Die Leichtbewaffneten haben Schleuder oder Bogen und kleinen Schild. Die Schleuder (*ḳela'*), auch Waffe des Hirten (I Sam 17 40) bestand in einem Lederriemen oder Geflecht, das in der Mitte eine Schleuderpfanne (*kaph* Hohlhand I Sam 25 29) hatte, auf welche das Geschoss, meist ein glatter Stein (I Sam 17 40 u. a.) gelegt wurde. Der Schleuderer schwang die Schleuder ein paar Mal im Kreise und schleuderte dann das Geschoss, indem er ein Ende der Schleuder losliess (Abb. 221). — Die Bogen (*ḳeschet*) waren aus hartem elastischem Holz (II Sam 1 22), manchmal auch aus Bronze (II Sam 22 35 Hi 20 24), die Sehnen (*jeter*) aus Ochsen- oder Kameldärmen, die Pfeile (*chêṣ*) aus leichtem Holz mit Spitzen aus Feuerstein, dann aus Erz und Eisen (Jes 49 2 Jer 51 11). Bisweilen waren die Pfeilspitzen vergiftet (Hi 6 4); um Feuer in belagerte Städte oder das feindliche Lager zu werfen, umwickelte man die Pfeilspitzen mit Werg und Pech und zündete das an (Abb. 230). Die Pfeile wurden im Köcher (*'aschpâ*) getragen (Abb. 223). — Der kleine Schild (*mâgên*), den wenigstens die Bogenschützen trugen (I Chr 5 18 II Chr 14 7 17 17), war nur ungefähr halb so gross, als der der Schwerbewaffneten (I Reg 10 16 f.). Ueber die Form beider wissen wir nichts; die assyrischen (vgl. Abb. 222) sind meist kreisrund, die ägyptischen länglich, unten eckig, oben abgerundet oder zugespitzt (Abb. 225); noch eine andere Form s. Abb. 226. Da vom Verbrennen der Schilde (Ez 39 9) und anderwärts vom Salben derselben die Rede ist (II Sam 1 21 Jes 21 5), dürfen wir annehmen, dass sie wie bei andern Völkern aus Holz mit Lederüberzug oder aus mehreren Lagen Leder übereinander bestanden. — Auf den assyrischen Abbildungen tragen die Bogenschützen auch ein kurzes Schwert (Abb. 223, s. u.).



Abb. 221. Aegyptischer Schleuderer.



Abb. 222. Assyrischer Schwerbewaffneter mit Schild.

Die Schwerbewaffneten schützten sich, wie erwähnt, mit dem grösseren Schild (*ṣinnâ* Abb. 222). Panzer (*schirjôn*) und Helm (*ḳôba'*) gehörten in alter Zeit nicht zur Rüstung des gemeinen Mannes, sondern finden sich nur bei Vornehmen, beim König, Heerführern etc. (Saul, Goliat, David I Sam 17 5 38 31 9 f. I Reg 22 31). Erst von Uria berichtet die Chronik, dass er das Heer mit Helmen und Panzer ausgerüstet habe (II Chr 26 14). Die Helme des Kriegsvolks waren wohl lederne Hauben mit oder ohne Metallbeschlag (s. Abb. 221 222 223 und 224). Ebenso waren die Panzer der gemeinen Soldaten dicke Lederjacken, etwa noch verstärkt durch metallene Bänder oder Buckeln (Abb. 224). Goliats Panzer wird als bronzener Schuppenpanzer beschrieben, als solcher ist auch der schwere Panzer von Saul gedacht (I Sam 17 5 38 f.). Auch bei den Assyrern trugen nur die vornehmen Wagenkämpfer die langen bis zu den Knieen oder Knöcheln reichenden Panzerröcke (Abb. 224).


Abb. 223. Assyrische Reiter.

Die Angriffswaffen der Schwerbewaffneten waren Schwert und Spiess (Abb. 222 224). Der Speer stammt wie Bogen und Schleuder aus der Steinzeit. Seine Spitze ist der Reihe nach aus Stein, Bronze, Eisen; sein Holzschaft ist länger oder kürzer, je nachdem er zum Stoss oder zum Wurf bestimmt war. Der Wurfspiess (*kîdôn* Hiob 39 23 41 21 Jer 6 23 u. a.) wurde, wie es scheint, ab und zu neben der Lanze getragen (I Sam 17 7). Für den

zum Stoss bestimmten Speer hat das Hebräische zwei verschiedene Namen (*romach* und *chanit* I Sam 17 7 19 9 f. u. a. II Chr 11 12 14 7 u. a.); ob denselben zwei verschiedene Formen entsprachen (wie aus I Chr 12 8 24 34 zu folgen scheint) oder ob *romach* nur die später übliche Bezeichnung ist, wissen wir nicht. — Das Schwert (*chereb*) ist Hieb- und Stichwaffe (Jdc 21 10 II Sam 12 9 u. a. I Sam 31 4 II Sam 2 16 u. a.). Seine Klinge, aus Bronze, dann frühzeitig aus Eisen, war gerade (I Sam 31 4 f.), häufig zweischneidig (Jdc 3 16 Prov 5 4) und kurz (Jdc 3 16), also wie das assyrische Schwert (Abb. 224). Wie dieses wurde es in einer ledernen Scheide (I Sam 17 51 II Sam 20 8 u. a.) an einem Gurt über dem Waffenrock auf der linken Seite getragen (I Sam 17 39 35 13 u. a.; der linkshändige Ehud trägt es rechts Jdc 3 15 16).

3. Ueber die Bewaffnung der Reiter erfahren wir aus dem A. T. gar nichts; sie werden

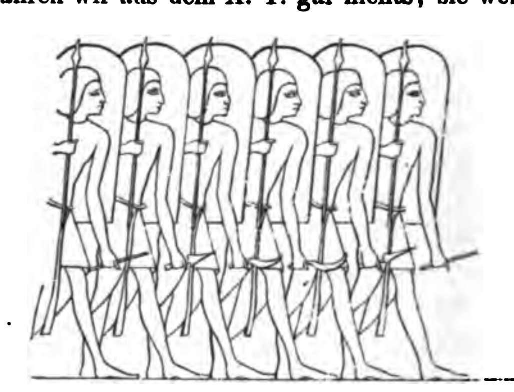


Abb. 224. Assyrischer Schwerbewaffneter mit Panzer.

Abb 225. Aegyptische Schwerbewaffnete zur Zeit Ramses II.

wohl, wie bei den Assyrern, Bogenschützen gewesen sei (Abb. 223).

4. Die Kriegswagen sind von den Hetitern zu den Kanaanitern und Israeliten gekommen (I Reg 10 28 f. vgl. S. 51), sie hatten also auch ganz die Form der hetitischen (Abb. 226), von der die assyrische nicht wesentlich verschieden ist (Abb. 227). Ebenso standen bei den Israeliten nach hetitischem und assyrischem Brauch je drei Personen auf den Wagem: der Rosselenker, der eigentliche Kämpfer und der Schildträger, der beide zu decken hatte. Ob aber damit die Bezeichnung *schâlisch* für einen hervorragenden Krieger zusammenhängt (II Reg 7 2 9 25 u. a.), ist fraglich.

§ 57. Festungen.

A. Billerbeck, Der Festungsbau im alten Orient (= AO I 4²), Leipzig 1903.

1. Festung war in alter Zeit bei den einfachen Angriffswaffen, die man hatte, jede ummauerte Stadt; denn die Treffsicherheit reichte bei Bogen und Schleuder kaum über eine Entfernung von 30 m, bei 150 m verwundeten die Geschosse den Getroffenen kaum noch, und in eine Mauer konnte man nur Bresche legen, wenn man unmittelbar vor ihr stand. So erklärt

sich die grosse Anzahl von Festungen, die schon zur Zeit der Einwanderung der Israeliten in Kanaan waren und so grossen Eindruck auf diese machten (Num 13 28 Deut 1 28). Und nicht minder die Menge der von israelitischen Königen gebauten: Rehabeam allein soll zur Sicherung der Süd- und Westgrenze 15

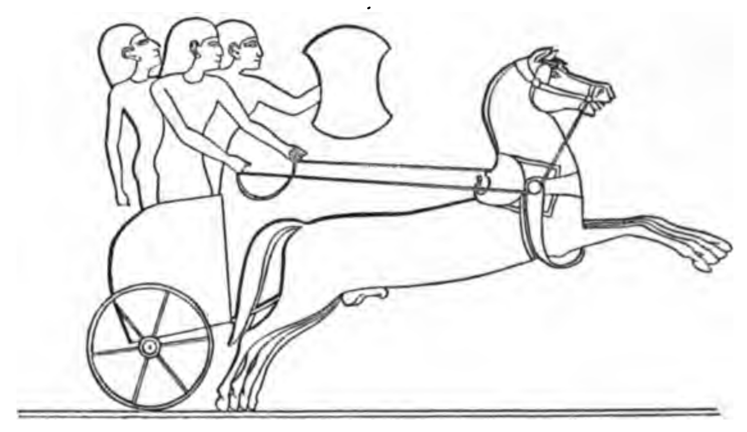


Abb. 226. Hetitischer Kriegswagen.

Festungen angelegt haben (II Chr 11 5 ff.). Nur die wichtigsten dieser Städte waren durch besonderen Ausbau ihrer Schutzvorrichtuugen zu Festungen im engeren Sinn des Wortes geworden: Jerusalem, Samaria, Gezer, Lachisch,

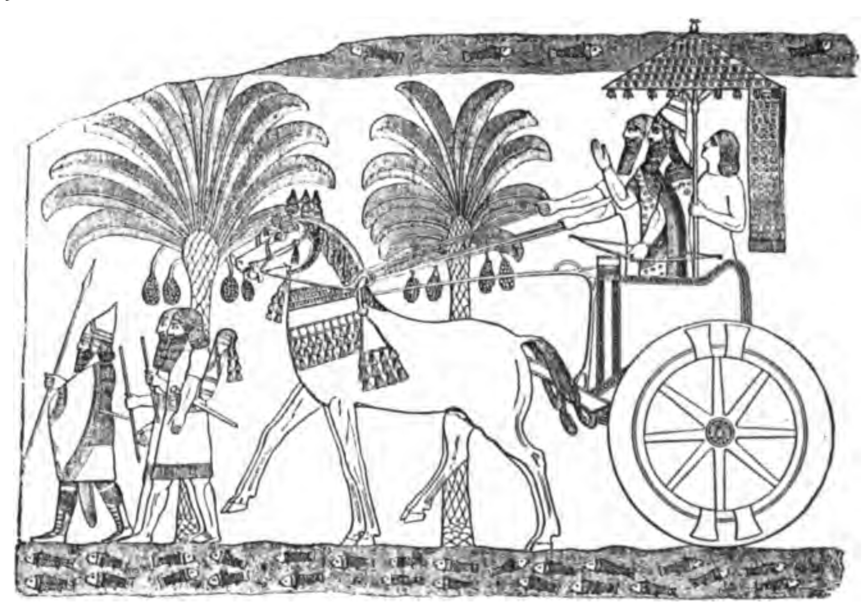


Abb. 227. Assyrischer König im Wagen.

Megiddo. Besonders geeignet waren hiezu die Orte, die schon in ihrer natürlichen Lage auf einem isolierten Hügel einen gewissen Schutz hatten.

2. Die Grundsätze der Befestigungskunst waren schon dem hohen Alter-

tum bekannt und haben sich bis ins Mittelalter gleich erhalten. Gewechselt hat nur die Ausführung, die in hohem Grad von dem zur Verfügung stehenden Baumaterial abhing. Die Hauptschutzwehr aller Zeiten war die Umfassungsmauer. Wie man sie in den ältesten Zeiten baute, zeigt die erste Mauer von Gezer (Abb. 228): ein Erdwall, der nach aussen und innen mit einer Steinmauer verkleidet war; die äussere Steinmauer musste natürlich senkrecht sein. Wo man aus Ziegeln baute, blieb die Bauart stets die gleiche; die Ziegelmauer in Megiddo z. B. hat auf der Innen- und Aussenseite ordentlich geschichtete Ziegel, die Füllung ist ohne Ordnung zusammengesetzt (Abb. 229). In Babylonien nahm man vielfach nur für die Bekleidung gebrannte Ziegel, für die Füllung dagegen luftgetrocknete. Natürlich mussten Mauern aus diesem Material sehr dick sein. Um überhaupt standfest zu sein, mussten sie je nach dem Baugrund eine Dicke von $^1/_3$—$^2/_3$ der Höhe haben; die Mauern in Megiddo haben ausserdem durch ein paar Steinlagen unten auf dem Felsen eine sichere Basis erhalten. Sodann waren sie bis zu einer Höhe von 3 bis 4 m den Stössen der Breschbalken der Belagerungsmaschinen ausgesetzt. Der älteste Wall von Gezer war dementsprechend 2 m dick (ebenso dick als hoch), die Ziegelmauer von Megiddo gar 8,5 m. Letztere hat dann auf diesem dicken Ziegelunterbau von 2,5 m Höhe eine Steinmauer im Netzmauerwerk: unbehauene Feldsteine, die abwechselnd in der einen Lage nach links, in der andern nach rechts geneigt sind. Mit gutem Grund hielt man diesen Bau ohne Mörtel für weniger fest als den Ziegelbau.

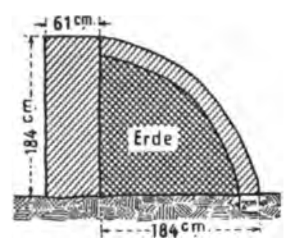


Abb. 228. Mauer von Gezer, Querschnitt.


Abb. 229. Mauer (Lehmziegel) von Megiddo.

Da wo man Steine hatte, baute man bald, wenigstens bei den wichtigeren Plätzen, den eigentlichen Festungen, die Mauer aus grossen, wenigstens nach aussen behauenen Steinen; auch jetzt noch recht dick aus sofort

zu besprechenden Gründen: in Gezer (ca. 4,5 m dick) und in Jerusalem.

Ein Erdwall wie der oben genannte älteste von Gezer hinderte den Verteidiger, der hinter ihm stand, am Gebrauch seiner Waffen (Bogen und Schleuder). Eine Mauer, die ihren Zweck erfüllen sollte, musste ihm den

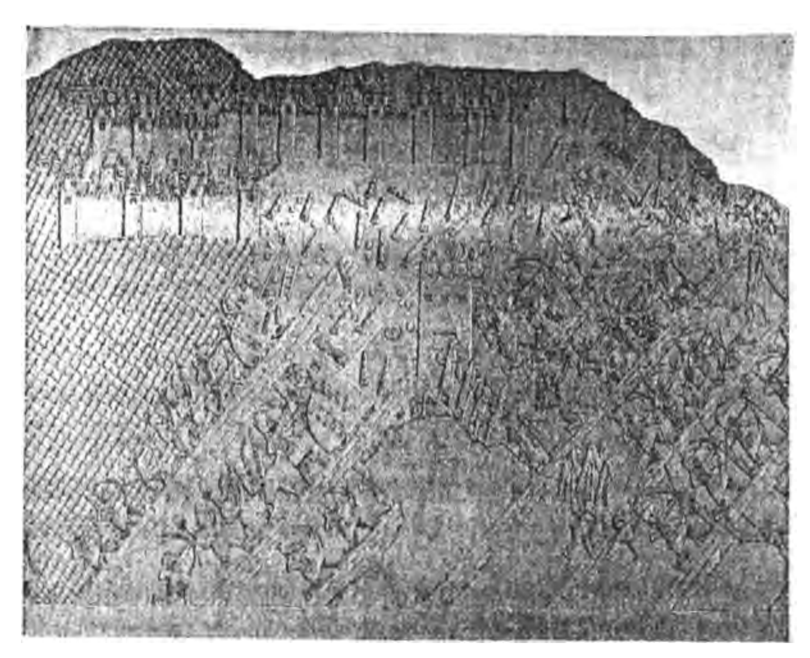


Abb. 230. Belagerung von Lachisch durch Sanherib.

Gebrauch dieser von ihrer Höhe herab ermöglichen. Sie musste also durch entsprechende Dicke (s. o.) ihm und seinen Schleudermaschinen (II Chr 26 15) Platz bieten und zugleich die Mannschaft oben gegen die Geschosse des Feindes schützen. Dies wurde durch Zinnen (*schemâschôt* Jes 54 12; *pinnôt* Zeph 1 16), Schilde, die man aufhing, und ähnliche Vorrichtungen erreicht (vgl. Abb. 230).



Abb. 231. Bauplan einer Festung des Gudea auf dem Schosse einer Gudeastatue.

3. Durch verschiedene Hilfsbauten suchte man die Schutzkraft der einfachen Mauer zu verstärken. Es galt zunächst, den Feind nicht unmittelbar an die Mauer herankommen zu lassen. Diesem Zweck diente, da Wassergräben in Palästina ausgeschlossen waren, — ein niedriger Wall vor der Mauer. Das sind dann die mit mehrfachen Mauern umgebenen Städte, so z. B. Lachisch (Abb. 230). Oder man legte selbständige Vorwerke an, wie ebenfalls in Lachisch nach Abb. 230.

Kam der Feind dennoch mit seinen Maschinen an die Mauer, so musste der Verteidiger die Mauerfläche mit seinen Geschossen gut bestreichen können.

Dies erreichte man dadurch, dass man die Mauern in rechten Winkeln gebrochen führte (s. Abb. 231) und vorspringende Strebepfeiler und Mauertürme errichtete, von denen aus man das dazwischen liegende Stück von den Seiten aus beschiessen konnte: in Gezer $3^1/_2$ m vorspringend, in Megiddo Strebepfeiler 1,65 m breit, in Jerusalem massive Türme. Sie durften natürlich nicht mehr als Bogentreffweite (s. o.) auseinanderliegen, so in Jerusalem ca. 25 m. Auf den Türmen oben brachte man zu demselben Zweck noch kanzelartige Vorsprünge an (vgl. Abb. 230). Als letzten Schutz und Zufluchtsstätte hatten die Festungen womöglich auf dem höchsten Platz eine kleine Burg, die in derselben Weise wie die ganze Stadt befestigt war und die Feinde zu einer erneuten Belagerung oder Erstürmung zwang (so erwähnt von Jerusalem, Sichem, Tebeṣ Jdc 9 46 f. 51).

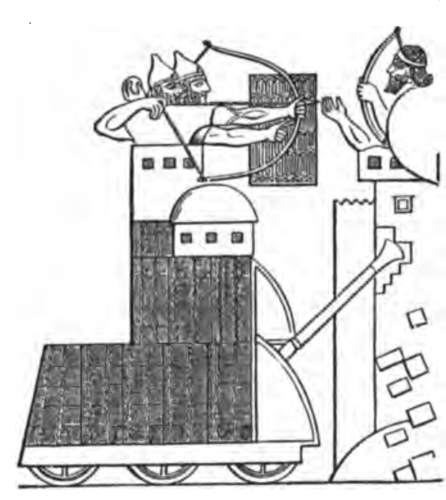


Abb. 232. Belagerungsturm.

4. Ganz besonders war solcher Schutz bei den Mauertoren notwendig, daher diese fast stets von starken Türmen flankiert sind. Sie selbst sind natürlich gut verschlossen mit starken hölzernen Flügeltüren (Jdc 16 3) und ehernen und eisernen Riegeln (I Reg 4 13 Jes 45 2 u. a.). Wie noch heute sind sie nicht bloss als einfache Türen, sondern als ziemlich geräumige Bauwerke, Torwege und zwar im Winkel, angelegt (vgl. II Sam 18 24 „zwischen den beiden Tortüren"). Sie haben ein Obergemach (II Sam 19 1) mit Dach, von dem aus der Späher Umschau halten kann (II Sam 18 24 ff.).

§ 58. Die Kriegführung.

FRSCHWALLY, Semitische Kriegsaltertümer, Leipzig 1901.

1. Von der Taktik der offenen Feldschlacht, von der Art der besonderen Verwendung der einzelnen Waffengattungen erfahren wir im A. T. nichts, abgesehen von gelegentlichen ganz allgemeinen Bemerkungen, dass das Heer sich in Schlachtreihe aufstellte, in drei Haufen teilte (Jdc 7 16 I Sam 11 11 u. a.) u. dgl. Man suchte den Feind zu überrumpeln (I Sam 11 11 14 13 ff.) bei Nacht zu überfallen (Jdc 7 17 ff.), seine Aufmerksamkeit vom Hauptpunkt abzulenken, dadurch, dass man ihn anderweitig beschäftigte (I Reg 20 16 ff.), ihn zu umgehen und von verschiedenen Seiten zugleich zu packen (II Sam 5 23), ihm einen Hinterhalt zu legen (Jdc 9 34 ff. I Sam 15 5 u. a.). Mit lautem Kriegsgeschrei (*terû'â* s. u.) stürzte sich die Schlachtreihe auf den Feind. Das Gefecht bestand in Einzelkämpfen, wobei die Gewandtheit und Tapferkeit der Einzelnen zur Geltung kam. — Das Lager war als Wagenburg be-

festigt (*ma'gâl* I Sam 17 20 u. a.). In demselben blieb der Tross unt wachung eines Teiles der Mannschaft zurück (I Sam 17 22 30 24).

2. Bei der Belagerung von Festungen galt es zunächst, di einzuschliessen und etwa auch mit einem Wall zu umgeben, um sie hungern (II Reg 6 25 ff. 25 3). Gelang es, einer Stadt das Wasser schneiden, so war sie damit gewonnen. Vorsichtigerweise hütete ma vor einem direkten Ansturm gegen die Mauern (II Sam 11 22 ff.). Ab versuchte, unter irgend welchem Schutzdach mittelst eines Dammes Mauer heranzukommen, sie irgendwie zu untergraben und zu Fall zu b (II Sam 20 15 II Reg 19 32 u. a.). Hiezu dienten Sturmböcke (*kârîm* E Belagerungstürme (s. Abb. 232) u. dgl. Da schon die alten Aegypter Gerüste mit Mauerbrechern angewandt haben, werden sie auch den Kanaa und Israeliten nicht erst in den Assyrerkriegen bekannt geworden sein

3. Das Kriegsrecht war hart. Der Gefangene wurde Sklave (20 39), wenn er nicht getötet wurde, was oft der Fall war (II Chr Jdc 8 7); doch stehen Israels Könige im Ruf der Milde (I Reg 20 31). Stadt, die mit Waffengewalt erobert war, wurde geplündert und zerstör Männer verfielen dem Schwert, Weiber und Kinder der Sklaverei (I 10—18). Aber auch gegen die letzteren kamen Grausamkeiten genug Aufschlitzen der Schwangeren und Zerschmettern der Kinder waren ga der Ordnung; so ist sogar ein Menahem im Bürgerkrieg gegen israelit Städte verfahren (II Reg 15 16 8 12 Jes 13 16 Am 1 13 Hos 10 14 u. a.). Land des Feindes wurde möglichst verwüstet, die Bäume umgehauen, Quellen verschüttet, Städte und Dörfer niedergebrannt (Dt 20 19 f. Jd 9 45 I Chr 20 1 II Reg 3 19 25). Ueber die Sitte des Banns s. u.

4. Der Krieg war dem Israeliten in alter Zeit ein heiliger Kr Auch dem alten Araber war der Kampf eine religiöse Angelegenheit, J ist wie der Gott der himmlischen Sternenheere, so auch der Gott der israe schen Schlachtreihen (I Sam 17 45), Israels Kriege sind seine Kriege (Ex 1 I Sam 25 28 Num 21 14 Jdc 5 23). Mit der heiligen Lade zieht er in a Zeit selbst zu Felde (I Sam 4 6). Selbstverständlich wurde kein Kampf gonnen, ohne dass man womöglich das Orakel befragte (Jdc 20 27 f. I S 14 37 23 2 ff. 28 6 I Reg 22 5 ff. u. a.) und opferte (I Sam 7 8 ff. 13 9 ff.). Das Schla geschrei (*t^erû'â*), womit man den Feind zu erschrecken sucht (s. o), ist Ruf an Jahve (s. Jdc 7 20).

Man ‚heiligt den Krieg' (das ist noch in später Zeit stehende Rede art, Joel 4 9 Mt 3 5 Jer 6 4), wie man ein Fest ‚heiligt', d. h. man bere sich durch gewisse kultische Reinigungen darauf vor, der Krieger ‚heil sich' (Jos 3 5), und ist ein ‚Geheiligter' (Jes 13 3 Jer 51 27), d. h. er m im Zustand kultischer Reinheit sein (vgl. Dt 23 10—12). Das erforderte z. die Enthaltung vom Weibe (II Sam 11 6 ff.), die auch bei den alten Arab und vielen andern Völkern während des Krieges strenges Gebot ist. M hat mit Recht in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam gemacht, da von israelitischen Soldaten nirgends Schändung der Weiber berichtet wi

trotz der grausamen Sitte, ihnen den Bauch aufzuschlitzen. Auch die Vorschrift Dt 23 $_{13-15}$ erklärt sich so: der Kot gehört zur Unterwelt, die Schlange und die Dämonen fressen Dreck, auf dem Abtritt holt der Teufel noch im Islam gerne die Leute (WELLHAUSEN, Reste arab. Heidentums 150).

Letztlich geht auch die Sitte des Bannes auf diese Vorstellung zurück: Jahve gehört die ganze Beute, ihm wird deshalb alles Lebendige niedergemetzelt, alles Leblose verbrannt, die Stadt dem Erdboden gleichgemacht (Jos 6 $_{17}$ ff. I Sam 15 $_{3}$ vgl. Dt 13 $_{16}$). Auch Mesa rühmt sich, seinem Gotte Kemosch die Bewohner von Nebo und Atarot gebannt, d. h. ihm zu Ehren getötet zu haben (Mesainschr. Z. 11 f. 16 f.). In der Praxis ist das natürlich meist sehr eingeschränkt worden (Dt 7 $_{2}$ 20 $_{14}$ ff. auf die kanaanischen Städte beschränkt; Jos 8 $_{2}$ f. 11 $_{10}$ ff. Jdc 21 $_{11}$ f.); man wollte doch auch Beute machen. Und in der Königszeit sind dann ohnedies diese ganzen Vorstellungen vom Krieg allmählich verschwunden; in den Aramäer- und Assyrerkriegen war Israel der angegriffene Teil und hatte sich seiner Haut zu wehren.

Vierter Teil.

Sakralaltertümer.

Kap. I.

Der Ort des Gottesdienstes.

§ 59. Die Heiligtümer Israels vor der Ansiedlung.

HWINCKLER, Art. Sinai and Horeb in Enc. Biblica IV. — FSEYRING, Der ATliche Sprachgebrauch inbetreff des Namens der sogen. „Bundeslade": ZAW 1891 XI 114 ff. — LCOUARD, Die religiös-nationale Bedeutung der Lade Jahves: ZAW 1892 XII 53 ff. — BSTADE, Biblische Theologie des A. T. § 18 § 56. — MDIBELIUS, Die Lade Jahves 1906.

1. Das eigentliche Jahveheiligtum, der Wohnsitz Jahves ist der Sinai. Dort erschien Jahve zum erstenmal dem Mose (Ex 3 [E] und 6 [P]); dort erfolgte die grundlegende Offenbarung nach E und P, nämlich die Offenbarung des Jahvenamens. Dort will deshalb das Volk Israel Jahve ein Fest feiern (Ex 5 1 ff.), und nach der Meinung des Erzählers ist dem Pharao der Gedanke nichts neues, dass eben dort der Gott der Hebräer seinen Sitz hat. Es folgt die ganze Sinaigesetzgebung, die Begründung der Theokratie. Auch später noch spielte der Sinai dieselbe Rolle als Gottesberg. Nach der alten Vorstellung war Jahve zur Strafe für den Götzendienst des Volkes mit dem goldenen Kalb auf dem Sinai geblieben (Ex 33 1 ff.). Von dort her kam er über das Gebirge Seʿir einherschreitend zu seinem Volk nach Ḳades Barnea (Dt 33 2) und kommt er noch immer seinem Volk zu Hilfe nach Kanaan (Jdc 5 4). Ja Elias musste, um eine Theophanie zu erhalten, zum Horeb wallfahrten: dort war der wahre Sitz Jahves (I Reg 19 8 ff.)[1]. Als dichterische Einkleidung für den Gedanken der Jahveoffenbarung wird diese Vorstellung noch Ps 68 8 und Hab 3 3 benützt.

Dass ein Volk seinen Gott ausserhalb seines Landes lokalisiert, ist ganz undenkbar. Auf dem Sinai konnte nur der Gott solcher Stämme wohnen, welche in seiner Nähe sassen. Das waren zunächst diejenigen Teile des späteren Volkes Israel, welche den Jahvedienst mitbrachten. Es waren

[1] Ganz deutlich liegt in dieser Wallfahrt eine Polemik gegen die ‚moderne' Denkweise zur Zeit des Elia, dass Jahve in Kanaan wohne. Der Prophet erblickt hierin mit einem gewissen Recht ein Stück Synkretismus, eine Gleichstellung Jahves mit Baal.

ausserdem nach der Erzählung des A. T. selbst die Midianiter[1]. Ihr Oberpriester ist Jethro, der in der Steppe am Horeb seine Herden weiden hat (Ex 3 1). Zu ihm wird deshalb Mose, der als der eigentliche Schöpfer des Jahvekults in Israel gilt, in die engste Beziehung gebracht. Er flieht aus Aegypten zu den Midianitern und heiratete Jethros Tochter Zippora[2] (Ex 2 15 ff.). Diese Priestertochter ist es, die Moses die Beschneidung lehrt (S. 119); an Jethros Heiligtum, dem Sinai, offenbart sich Jahve; auch Jethro opfert Jahve, zwar zusammen mit Mose und Aaron (Ex 18 12); von Jethro überkommt Mose die Einrichtungen der Rechtspflege (S. 267); derselbe Amtsname *lewi* bezeichnet die midianitischen und die späteren israelitischen Priester.

Gemeinsames Heiligtum und gemeinsamer Gottesdienst bedeutet einen gemeinsamen Gott. Für unsere Zwecke hier, wo nicht der Inhalt der Gottesvorstellung zur Erörterung steht, sondern nur die äusseren Formen des Kults, folgt daraus so viel, dass wir für die dem Jahvedienst eigenen Formen in erster Linie hier eine Analogie erwarten dürfen. Das ist in den meisten und recht wichtigen Stücken heute allerdings nur eine Hoffnung; denn die vielen südarabischen Inschriften die schon gesammelt sind, harren noch der Veröffentlichung. Dass aber auch diese Gebiete von der altorientalischen Kultur keineswegs unberührt waren, ist schon oben näher gezeigt worden (S. 56 f.).

2. Ein zweites uraltes Heiligtum der Israeliten ist die heilige Lade. Um zum richtigen Verständnis ihrer Bedeutung zu gelangen, hat man nicht von ihrem späteren Namen „Bundeslade“[3] und von der jungen Theorie, wonach sie die Gesetzestafeln enthielt, auszugehen, sondern von der alten Vorstellung wie sie uns in den Erzählungen des Samuelbuches entgegentritt. Dort ist deutlich die Gegenwart der Gottheit an sie geknüpft. Ins Kriegslager gebracht, wird sie von den Israeliten als Retterin mit lautem Jubel empfangen, von den Feinden mit Schrecken betrachtet: „der Gott der Hebräer ist zu ihnen ins Lager gekommen“ (I Sam 4 5 ff.). Dieser Gott zeigt sich dem Dagon von Asdod gegenüber gewaltig überlegen (I Sam 5) und wird

---

[1] Die Frage, welcher Berg gemeint ist, kann hier unerörtert bleiben, das Wesentliche ist, dass er jedenfalls im Gebiet der Midianiter lag. Für diese hatte er natürlich auch die gleiche kosmische Bedeutung, wie für jedes Volk sein Gottesberg (S. 161 f.). Der Doppelname Sinai-Horeb ist vielleicht so zu erklären, dass der Berg ein Doppelberg war, bezw. zwei Berggipfel neben einander als heilig galten, wie Ebal und Garizim.

[2] Wenn sie Num 12 1 als Kuschitin bezeichnet wird, denkt P. bezw. seine Vorlage natürlich nicht an das ägyptische sondern an das arabische Kusch: s. HWINCKLER, in KAT[3] 144 f.

[3] Die gewöhnlichen alten Bezeichnungen sind: „Lade Elohims“ (I Sam 4 11 17 ff. 21 f. 5 1 f. 10 ff.), „Lade des Elohim von Israel“ (I Sam 5 7 f. 10 f. 6 3), oder „Lade Jahves“ (I Sam 4 6 5 3 f.), „Lade Jahves der Heerscharen“ (I Sam 4 4 6 2), oder schlechtweg „*die* Lade“ (Num 10 35 Jos 4 10 u. ö.). Der Name „Bundeslade“ *'arôn berît*, besser „Gesetzeslade“, erscheint erst seit Dt und Jeremia (Jer 3 16 Dt 10 8 u. o.). P ersetzt ihn durch „Lade des Zeugnisses“ *'arôn hâ'edût* (Ex 25 22 u. ö.). Sind damit ursprünglich die Schicksalstafeln gemeint, die der siegreiche Jahrgott erhält (s. u.)?

deshalb von den Philistern wieder freigegeben (I Sam 6 vgl. auch II Sam 6). Mit der Lade hält Jahve seinen Einzug im salomonischen Tempel (I Reg 8 3 ff.). Noch in der Erzählung von E und J blickt diese alte Bedeutung durch: wenn die Lade sich in Bewegung setzt, spricht Mose: „Mache dich auf, Jahve, damit deine Feinde zerstieben und deine Widersacher vor dir fliehen"; und wenn sie den Lagerplatz erreicht, spricht er: „Kehre wieder, Jahve, zu den Myriaden Israels!" (Num 10 35 ff.).

Wie kommt nun aber eine Lade zu dieser Bedeutung? Auch auf diese Frage geben uns die alten Erzählungen die Antwort. Sie wird bezeichnet als ‚Lade Jahves der Heerscharen, der über den Keruben thront' (I Sam 4 4) oder als ‚Lade, über welcher der Name Jahves der Heerscharen, der über den Keruben thront, genannt wird' (II Sam 6 2). Damit ist sie als Götterthron gekennzeichnet, auf welchem ‚Jahve der Heerscharen', der summus deus, der die Sternenwelt regiert, thront. Deshalb sind auch die Keruben, die Träger der Gottheit (S. 332) von der Lade unzertrennlich (über die Keruben im Allerheiligsten des salomonischen Tempels s. S. 332; in der Beschreibung des PC Ex 25 10—22 stehen sie auf dem Deckel der Lade). Diese Vorstellung ist durch die Theorie von den Gesetztafeln in der Lade begründet aber nie verdrängt worden; noch bei P heisst es: „von dort werde ich mich dir offenbaren . . . von dem Ort zwischen den beiden Keruben aus" (Ex 25 22). Und der Chronist (I Chr 28 18) spricht von der Lade bezw. den Keruben desselben als von der *merkâbâ*, dem Gefährt Jahves (im Anschluss an Ez 1).

Das die spezifisch israelitische Deutung. Die Lade selbst ist nichts der israelitischen Religion eigenes; sie gehört zu den Requisiten des grossen altorientalischen Mythenkreises und deshalb auch zu den Bestandteilen zahlreicher nichtisraelitischer Kulte (Bähr, Symbolik I [2] 482 ff.). Es verbinden sich in der orientalischen Mythologie verschiedene Vorstellungskreise damit. Als Merkaba, d. h. Fahrzeug der Gottheit, entspricht sie den Schiffen, auf denen die Sonnengötter auf Schiffen den Himmelsozean durchfahren, auf denen sie deshalb auch bei den Prozessionen gefahren werden (Schiff auf Rädern); schon Gudea erzählt, wie die Sonnengötter auf Schiffen zum Fest des Ninib (Ningirsu) kommen. Zur grossen Neujahrsprozession fahren die Götter auf Schiffen mit Rädern nach Babylon. Dazu vergleiche auch die heilige Barke in den ägyptischen Kulten. Speziell der siegreiche Jahresgott durchfährt im Winter auf dem Schiff (Arche Noahs) die grosse Wasserflut, um im Frühjahr am Festland zu landen. Damit verbindet sich eine andere Vorstellungsreihe: der Jahresgott wird verfolgt, zerstückelt und in eine Kiste gesteckt, oder (als Kind gedacht) in einem Kasten ausgesetzt und dann gerettet. Das ist der Kasten Moses, der mit demselben Wort *têbâ* bezeichnet wird wie Noahs Arche (Gen 7 1 Ex 2 3).

Der siegreiche Jahresgott wird aus dem Kasten gerettet. Dieser braucht also so wenig etwas zu enthalten wie die Merkaba des Gottes. Aber es ist möglich, dass sie etwas enthält. Nur waren es dann nicht Gesetztafeln; solche schliesst man nicht hermetisch ein, sondern stellt sie öffentlich auf.

Auch nicht Baetylien, beseelte Steine; solche Reste von Fetischismus finden sich sonst nicht bei den Israeliten und vertragen sich nicht mit den ganzen übrigen Vorstellungen, die an der Lade haften. Am ehesten darf man an die Schicksalstafeln denken, die dem siegreichen Jahresgott nach seiner Rettung gegeben werden. Dann wäre auch der Name *'edût* alt und nur später auf das Gesetz gedeutet. Die gleiche Vorstellung von der Schicksalsbestimmung liegt auch der Bezeichnung der Stiftshütte als *'ôhel mô'ēd* zu grunde (s. u.).

Für die bisher erörterte Frage nach der Bedeutung der Lade ist nebensächlich die andere, ob die Lade ursprünglich dem Kult des Jahve vom Sinai angehört. An und für sich, um nur aus der Bedeutung der Lade zu schliessen, muss das als möglich bezeichnet werden. Aber es darf nicht verschwiegen werden, dass eine kritische Betrachtung der ATlichen Berichte über dieses Heiligtum hiegegen ernste Bedenken erhebt (vgl. JWELLHAUSEN, Prolegomena[4] 42 ff.; BSTADE, Gesch. Israels I 202. 458; HWINCKLER, Gesch. Israels I 70 ff.). Die Entscheidung hierüber hängt in letzter Linie davon ab, wie man sich Ursprung und Entwicklung der Jahvereligion denkt, gehört also in die Religionsgeschichte.

3. Zu der Lade mag das h e i l i g e Z e l t gehört haben, von dem die alten Quellen (Ex 33 7 ff. aus JE) erzählen. Dass dasselbe nicht mit der Stiftshütte bei P identisch ist, ergibt ein einfacher Vergleich von Ex 33 7 ff. mit 25—27 35—40. Bei JE schlägt Mose ausserhalb des Lagers ein ganz gewöhnliches Zelt als ‚Offenbarungszelt' auf, wo Jahve ihm erscheint und Orakel erteilt. Sein Diener Josua bewacht dasselbe, beständig in dessen Innerem verweilend. Ein solches Zelt hat nur Sinn, wenn es etwas beherbergt; zu einem Orakel gehört nach alter Anschauung ein Gottesbild oder dergleichen. Ebenso muss irgend etwas für Josua zu bewachen und zu bedienen gewesen sein. Es liegt am nächsten, daran zu denken, dass eben die Lade in diesem Zelt ihr Obdach gefunden. Sicheres lässt sich hierüber natürlich nicht sagen; die Möglichkeit muss zugegeben werden, dass etwas anderes, vielleicht ein Gottesbild darin stand. Das Schweigen des jetzigen Berichtes erklärt sich leicht aus dem Widerspruch, in dem die ursprüngliche Erzählung zu der von P stand.

Das interessanteste daran ist der Name *'ôhel mô'ēd* (Ex 33 7), Zelt der Zusammenkunft. Er entspricht der Bezeichnung des Götterbergs als *har mô'ēd* (Jes 14 13, so zuerst HOMMEL, Grundriss 170). Das Zelt wird also damit als der Ort bezeichnet, wo sich nach der altorientalischen Vorstellung die Götter versammeln, um am Neujahr die Geschicke der Welt zu bestimmen. Ein solcher Raum fehlte im babylonischen Tempel nicht. Hier wird deshalb das Orakel befragt; vgl. das oben über *'ēdût* als Schicksalstafeln Gesagte.

§ 61. Die altisraelitischen Heiligtümer in Kanaan.

WBAUDISSIN, Studien zur semitischen Religionsgeschichte II 1878. — JWELLHAUSEN, Reste arabischen Heidentums 1897, 73 ff. 101 ff. u. passim. — WROBERTSON SMITH, The Religion of the Semites, Rev. edition, 1894, 84—212. — AVGALL, Altisraelitische Kultstätten, Giessen 1898. — AJEREMIAS, BNT 62 ff. 73 ff. — AWÜNSCHE, Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser, EOL I 1905 Heft 2. — BSTADE, Biblische Theologie des A. T. I § 47—59.

1. Die Ausgrabungen haben bestätigt, was durch das ganze Alte Testament sich als Klage der Jahvepropheten hindurchzieht: dass Israels Kult der kananäische Kult war. Sie zeigen uns, dass nirgends in der Kultur, auch im Kultus nicht, ein wirklicher Einschnitt zwischen Kanaanäern und Israeliten sich findet; nur eine allmähliche Aenderung, wie in allen anderen Perioden auch, ist zu bemerken. So sind insbesondere die vielen kanaaniti- Heiligtümer mit nichten vom Erdboden verschwunden, sondern mit allem was drum und dran hing, Stein und Baum und Gottesbild, von den Israeliten übernommen worden. Eine getrennte Beschreibung der kanaanitischen und der altisraelitischen Heiligtümer ist deshalb unmöglich.

Das Dt und die von ihm beeinflussten ATlichen Schriften sehen hierin Baalsdienst, keinen Jahvedienst. Ob sie damit im Recht sind, oder ob nicht wenigstens zu gewissen Zeiten doch Jahve in diesen Formen des Baalskultus verehrt wurde, ist eine Frage, die in die Religionsgeschichte Israels gehört. Hier haben wir nur die Tatsache zu konstatieren, dass bis auf die Reform Hiskias der gemein-israelitische Kult in diesen Formen verlief.

Jedenfalls die Vorstellung von der Bedeutung des Heiligtums war zu allen Zeiten und auch im Jahvismus die gleiche: es war der Ort, wo die Gottheit wohnte, wo sie ihre Anwesenheit irgendwie geoffenbart. „An jeder Stätte die ich bestimmen werde, dass man mich daselbst verehre, will ich zu dir kommen und dich segnen“ (Ex 20 24). Deshalb darf man nicht an beliebigem Platz ein Heiligtum einrichten. Und ebenso wenig darf man ein Gotteshaus von einem Ort auf einen anderen Platz verlegen. Daher die Sorgfalt, mit der die assyrischen Könige in den eroberten Städten ihre Heiligtümer immer wieder auf den Grundlagen der alten von ihnen zerstörten errichteten; daher auch die Zähigkeit, mit der z. B. das Heiligtum auf dem Zion (S. 329) und wohl noch manche andere sich bis auf den heutigen Tag als heilige Stätten erhalten haben.

Woran erkannte man nun aber den von der Gottheit gewählten Platz? Hier zeigt sich in ganz charakteristischer Weise, wie bei den Kanaanäern das Schwergewicht auf die Beobachtung des Naturlebens und seines Kreislaufs liegt. Wo immer in der Natur Leben ist, da offenbart sich ihnen die Gottheit: im üppig grünenden Baum und Hain, im lebendigen und Leben spendenden Quell und Bach; und nicht minder ist im auffallenden Naturmerkmal, dem mächtigen Felsblock, die Gegenwart der Gottheit angezeigt. Für den Jahvekult sind diese Heiligtümer teils dadurch legitimiert worden, dass man von einer Theophanie auf dem Platz erzählte (Betel Gen 28 12 ff., Bir Lachairoi Gen 16 6 ff., Hebron Gen 18 1 ff., Ophra Jdc 6 11 ff., Jerusalem II Sam 24 1 ff.), oder dass man die Erinnerung an ein Ereignis aus dem Leben der Patriarchen oder des Volks damit verband (Eben haʿezer I Sam 7 12, Bet Schemesch I Sam 6 18 u. a.). Andere Kultorte sind durch die Lokalisierung des astralmythologischen Systems im Lande bestimmt worden. Der doppelgipflige Weltenberg ist in Palästina Ebal und Garizim; der Gilgal. die Aufrichtung der Tierkreisbilder nach Besiegung des Wasserdrachen, in

israelitischer Version nach Ueberschreitung des Wassers, muss beim Jordan liegen (Jos 4 20). In Wirklichkeit hatte jede Stadt, auch ohne dass ein besonderes Naturmal vorhanden war, ihr Heiligtum, wie selbstverständlich ist und zum Ueberfluss auch noch durch die Ausgrabungen bestätigt wird. Das musste kein Tempel sein, sondern war meist eine *bâmâ*[1] „Höhe", die als ein Abbild des Götterbergs kein Gotteshaus brauchte.

2. Wo die Heiligkeit nicht an einem bestimmten Gegenstand haftete, legte man die Kultstätte mit Vorliebe auf der Höhe an. „Auf den Berggipfeln schlachten sie ihr Opfer und auf den Hügeln verbrennen sie es", so schildern die Propheten die Kultstätten des Volkes (Hos 4 13). Darum sagen die Aramäer von ihnen „ihre Götter sind Berggötter" (I Reg 20 23). Das hängt zusammen mit dem Glauben an heilige Berge, welche die Sitze der Götter sind. Die Anschauung liegt im Berglande nahe und wird von vielen andern Völkern, Römern und Griechen, Persern und Indern geteilt. Im altorientalischen Weltsystem ist der Himmel Anus, d. h. dann überhaupt des obersten Gottes auf der Spitze des Weltberges, die Erde hat ihren Götterberg im Norden, jedes Land muss seinen entsprechenden Berg für seinen summus deus haben. Für Juda ist es der Zion, für Muṣri der Sinai, für andere Länder ein anderer Berg. Der Gottesberg hat zwei Berggipfel mit dem Pass dazwischen (S. 161 f.) Sinai-Horeb, Ebal und Garizim, Licht und Finsternis, der Berg des Segens und der des Fluchs[2]. Auf hohen Bergen legen die Beduinen gerne die Gräber ihrer Schechs an, auf dem Hôr wird Aarons Grab noch heute verehrt. Mose stirbt auf dem Berge des Nebo, der selbst diesen Namen trägt. In Palästina selbst sind noch der Karmel und der Hermon heilige Berge gewesen und geblieben bis in die griechisch-römische Zeit hinein, ja länger noch.

3. Mit den heiligen Bergen hängen die heiligen Steine, wenigstens zu einem Teil, zusammen. Man muss zunächst scharf scheiden zwischen den an sich heiligen Steinen, in denen eine Gottheit sich offenbart, und den Masseben, die beim Heiligtum aufgestellt werden[3]. Für erstere bietet das A. T. keine direkten Belege; es ist dort immer nur von Masseben und Altären die

---

[1] *bâmâ* ist allgemeine Bezeichnung der Kultstätte ohne Gotteshaus im Unterschied vom Tempel. Meist war sie oben auf dem Hügel (s. u.), aber nicht immer; wo z. B. eine heilige Quelle war, lag die Bama unten bei der Quelle, vgl. auch die Bama der Seʿîrîm nahe beim Stadttor in Jerusalem (II Reg 23 8).

[2] Dem Zion entspricht vielleicht der Oelberg als zweiter Gipfel. Dort errichtet Salomo die Altäre für die ausländischen Götter seiner Weiber (I Reg 11 7); er wird so zum Berg des Fluchs gegenüber dem des Segens. Das Kidrontal dazwischen ist das Gerichtstal, also ebenfalls altheilig.

[3] Der Unterschied beider ist der: zu den Masseben nimmt man beliebige Steine (Salomos Masseben am Tempel sind sogar aus Bronze) und richtet sie roh oder behauen am Heiligtum auf als Symbole der Gottheit etc. (s. u.). Der heilige Stein ist ein bestimmter Stein, der aus irgend einem Grund als Repräsentation einer bestimmten Gottheit angesehen und verehrt wird; das Heiligtum wird für ihn errichtet.

Rede [1]. Dagegen finden wir bei den alten Arabern einzelne Fälle, wo die Gottheit in einem Felsblock wohnend, beziehungsweise sich offenbarend gedacht wird. Wenn al-Fals beschrieben wird als „ein roter Vorsprung in der Mitte des (sonst schwarzen) Berges Aga, von menschenähnlichem Aussehen" [2], so sieht man, was den Anlass zu der Vorstellung hier und wohl auch in anderen Fällen gegeben: es waren irgendwie auffallende Naturmale. Andererseits ist die Felszacke, der Felsblock, ein Berg im kleinen, gerade so wie dann die aufgestellten Masseben ebenfalls den oder die Bergkuppen repräsentieren (s. u.). Das zeigt ein einfacher Blick auf die Darstellung der Siegessäule des Naram Sin (+ 2800 v. Chr., Abb. 233). Ein und dasselbe Wort *ṣûr* bezeichnet den heiligen Stein von Ophra (Jdc 6 11) und die hohen schutzbietenden Felsklippen (Ps 27 5 61 3), zu denen Jahve, der selbst der „Fels" des Frommen heisst (Ps 62 8 u. oft), diesen führt. Diese andern Orts (S. 117) besprochene, weitverbreitete Umschreibung des Gottesnamens mit *ṣûr*, Fels, zeigt, wie tief dieser ganze Vorstellungskreis seine Wurzeln geschlagen hat.



Abb. 233. Siegessäule des Naram Sin. Aus A. JEREMIAS, ATAO.

Bei einer anderen Gruppe von heiligen Steinen scheint die Vorstellung ihren Ausgangspunkt im himmlischen Ursprung der Meteorsteine gehabt zu haben. Es sind dies die von den griechischen Schriftstellern als Baetyle (βαίτυλος = *bêt'êl*) oder ‚beseelte Steine' (λίθοι ἔμψυχοι) beschriebenen Steine der syrischen Kulte, z. B. in Heliopolis, Emesa u. a. [3]. Solche Meteorsteine sind auch der schwarze Stein der Ka'aba in Mekka und der schwarze unbehauene Stein des Dusares in Petra.

In zweiter Linie hat man dann auch weniger auffallende Steine als „heilige" betrachtet und wie Idole verehrt. So scheint ähnlich wie in den

---

[1] Auch in der Geschichte von Jakobs Traum in Betel (Gen 28) kann der Erzähler, der ganz in dem babylonischen Weltbild zu Hause ist, unmöglich sagen wollen, dass der Stein, den Jakob aufrichtet, ein beseelter Stein gewesen sei und dass das numen loci in ihm wohne. — Ueber den Inhalt der heiligen Lade s. S. 311 f. — Höchstens im Felsen des Tempelbergs (S. 210 f.) könnte man versucht sein, ein in situ verehrtes Naturmal zu sehen.

[2] Vgl. WELLHAUSEN, arab. Heidentum 51; andere Beispiele heiliger Felsen s. ebendas. S. 29 al-Lât von Ṭâïf, die ebenfalls als grosser Felsblock beschrieben wird.

[3] Vgl. die heiligen Steine bei den Griechen und Römern, WISSOWA-PAULY, Realencycl. II 723 ff. 2780 ff. Im Syrischen Aphaka kam Astarte jedes Jahr in Form eines feurigen Meteors in die Wasserfluten gefallen und heiligte diese (Sozomenos, hist. eccl. II 4 5).

genannten Heiligtümern auch im Heiligtum von Betel ein Naturblock das alte Kulturobjekt gewesen zu sein, das dann in Gen 28 zur Massebe degradiert wird; ebenso in Bet Schemesch und Ophra (I Sam 6 14 Jdc 6 11 ff.) und an zahlreichen nichtisraelitischen Kultusorten.

4. Wie heiliger Stein und Massebe, so verhalten sich heiliger Baum und Aschere zu einander: jenes das ursprüngliche Kultusobjekt eines Heiligtums, dieses das von Menschenhand gepflanzte Symbol. Die Verehrung heiliger Bäume ist im ganzen Umkreis der semitischen Völker verbreitet und noch darüber hinaus, soweit die altorientalischen Ideen gedrungen sind, vergleiche z. B. den Baumkult bei den Griechen. Eine besonders enge Beziehung der Götter zu den Bäumen ist schon darin ausgedrückt, dass die Götter ihre bestimmten Bäume zu eigen haben als ihre Symbole. Istar eignet die Palme (tamar), Tammuz der Granatbaum, dem „summus deus“ (Zeus, baʿal) die Eiche. — Die Bäume wurzeln in der Unterwelt, von dort kommt Zauberei und Orakelweisheit. Darum sind die Bäume besonders geeignet, den Willen der Götter durch sie zu erforschen, und das Baumorakel hat noch bei den Griechen eine grosse Rolle gespielt (vgl. Eiche des Zeus in Dodona). Auf israelitischem Boden wird die Eiche bei Sichem an Josephs Grab als Orakelbaum, *'êlôn môreh*, oder Baum der Zauberer *'êlôn meʿônenim* bezeichnet (Gen 12 6 Jdc 9 37)[1]. Mit der Vorstellung, dass sich in Baum und Hain überhaupt die lebenspendende Naturkraft offenbart, ist dann die andere vom Lebensbaum κατ' ἐξοχήν, der im Paradiese steht, verknüpft. Wie volkstümlich letzterer Gedanke bei den Israeliten war, hat uns seine Verwendung in der Kunst gezeigt (S. 228). Auf dem Götterberg ist der Gottesgarten, erfahren wir von Ezechiel (29 13 f.), darum sind auch bei seinem Tempel an der heiligen Quelle prächtige Bäume, deren Laub als Heilmittel dient (47 7 12). Ebenso gehört bei den Arabern ein solcher heiliger Bezirk, Hima, mit Bäumen zum Heiligtum; und für Nordsyrien braucht man nur an den Hain von Daphne zu erinnern. Unter solchen Umständen ist es natürlich schwer, zu entscheiden, ob die Heiligkeit des Orts ursprünglich am Baum und Hain haftet, oder ob diese sekundäre Zutaten sind. Bei einzelnen erfahren wir es: so z. B. hauste die arabische Uzza von el-Nachla in einer Gruppe von drei Bäumen. Bei den Israeliten finden wir den Orakelbaum bei Sichem (s. o.), die Terebinthe von Hebron (Gen 13 18 14 13 18 1), die Tamariske von Beerseba, die Abraham gepflanzt hat (Gen 21 33). Unter der Palme der Debora spricht die „Richterin“ Recht (Jdc 4 5); unter dem Granatbaum bei Gibea sitzt Saul mit seinen Beamten zu Gericht (I Sam 14 2 22 6), unter der Tamariske von Jabesch werden die Gebeine Sauls und seiner Söhne begraben (I Sam 31 13) — das alles zeigt den kultischen Charakter dieser Bäume[2]. Für den Jahve-

---

[1] Das „Rauschen der Bakasträucher“ (II Sam 6 23) ist Textverderbnis, s. HWINCKLER, Forschungen III 215.

[2] Wie *'êlâ* und *'êlôn* mit *'êl* Gott sprachlich zusammenhängen, kann dahingestellt bleiben; zufällig ist die Gleichheit der Worte nicht, um so weniger, als *'êlâ* und *'êlôn* nicht oder nicht nur Bezeichnung einer bestimmten Baumgattung sind, sondern den

kult sind alle diese schon von früher her heiligen Bäume eben durch di genannten Beziehungen zu Israels Geschichte unanstössig gemacht worden Erst von Jeremia an wird der Ausdruck „unter grünen Bäumen opfern' gleichbedeutend mit „Götzendienst treiben" (Dt 12 2 Jer 2 20 u. o. Ez 6 13 u. o.)

Wie tief eingewurzelt bei allen Semiten diese Baumverehrung ist, sieht man am besten daraus, dass auch der Islâm sie nicht hat austilgen können. Noch heute gibt es besonders in Syrien zahlreiche heilige Bäume, an denen eine Menge bunter Fetzen hängen, die der Gläubige zum Dank für Erfüllung einer Bitte dort angebracht hat. Genau so gehörte es zum Begriff des heiligen Baums der Araber, dass er *dhât anwât*, ‚Aufhängebaum' ist (WELLHAUSEN, Skizzen III 101). Die wenigen schönen Haine, welche in Palästina noch existieren, verdanken ihre Erhaltung meist nur dem Umstand, dass sie als heilige Haine gelten. Zweifellos sind vielfach auch die Orte noch die gleichen, die Heiligtümer haben in Palästina ein merkwürdig zähes Leben: die Abrahamseiche von Hebron wurde nach Hieronymus von der frommen Helena um des heidnischen Kults willen, den das Volk mit ihr trieb, umgehauen, — heute steht wieder auf dem gleichen Fleck eine neue Abrahamseiche, die von Christen, Juden und Muhammedanern wie vor Alters verehrt wird.

5. Seltener sind die Spuren von heiligen Quellen. Das Heiligtum von Beerseba verdankt, wie der Name sagt, einer solchen seinen Ursprung. Bei der Quelle Rogel (S. 37) hält Adonja seinen Opferschmaus (I Reg 1 9); Salomo wird an der Gichonquelle (S. 37) gesalbt; diese beiden sind offenbar altheilige Kultstätten Jerusalems vor dem Tempelbau. Die Quelle von Ḳades Barnea trägt den Namen *'ên mischpâṭ*, ‚Quelle des Rechtsprechens', weil dort das Orakel Jahves die Tôrâ erteilte (Gen 14 7). Die Quellen 'Ên Schemesch zwischen Jerusalem und Jericho (Jos 15 7 u. a.) und Lachairoi in der Steppe (Gen 16 14) sind gleichfalls Heiligtümer, und es ist auch nicht zufällig, dass das berühmte Heiligtum von Dan gerade an der Quelle des Jordan liegt (S. 16). Für den arabischen Temenos versteht es sich eigentlich von selbst, dass er eine Quelle haben muss, und oft hängt gerade an dieser der heilige Charakter (z. B. Zemzembrunnen in Mekka). In Syrien sind die heiligen Wasser ohne Zahl; es sei nur an die berühmtesten erinnert: die Adonisquellen bei Aphaca, die Milch- und Honigquellen des Hundsflusses (S. 67 Anm.), der ‚heilige' Fluss, Nahr Ḳadîscha, bei Tripolis, die Wasser von Daphne. Hier und in Aphaca gibt das Wasser Orakel (vgl. o. die Quelle von Ḳades Barnea). Wie der Mythus sie mit den Astralgottheiten in Beziehung brachte, zeigt hübsch das oben angeführte Beispiel von Aphaka. Heilige Gewässer haben lebenspendende Kräfte auch für die Menschen (Heilkräfte); dass die Vorstellung vom Lebenswasser sich damit verbindet, versteht sich leicht, vgl. die Lebensquelle in Ezechiels Tempel (47 1 ff.). Da die Quellen aus der grossen Wasserflut der Tiefe kommen, ist damit auch die kosmische Bedeutung gegeben; es gilt auch hier: je vielsinniger desto schöner.

Vor allem aber kann man hier sehen, dass diese verschiedenen heiligen Dinge in der Wirklichkeit nicht von einander getrennt sind. Bäume bei Quellen, Haine auf Hügeln, Steine bei beiden — immer sind mehrere bei einander, so dass es meist schwer zu sagen ist, worin der Ursprung eines

---

heiligen Baum als solchen bezeichnen. So wird die Palme der Debora *'allôn* genannt (Gen 35 8 ff.) und zwischen *'êla* und *'allâ*, *'êlôn* und *'allôn* scheint ebenfalls nicht streng geschieden worden zu sein.

Heiligtums liegt. Es ist so sehr die Regel, dass sie beisammen sind, dass, wo dies nicht der Fall ist, das Fehlende durch ein Symbol ersetzt wird: den heiligen Stein vertritt die Massebe, den Baum die Aschere, die Quelle der Teich oder Brunnen, wie sich sogleich zeigen wird.

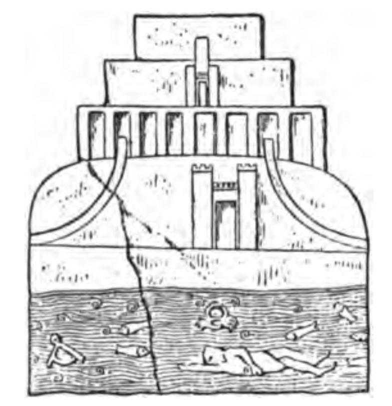


Abb. 234. Dreistufiger Tempelturm (Relief am Kujundschik).

6. Ein Gotteshaus, ein Tempel, war nötig, wo ein Gottesbild vorhanden war. Der Stein und die Massebe, der Baum und die Aschere, der Quell und Fluss brauchten oder konnten nicht in ein Haus eingeschlossen werden, wohl aber ein Gottesbild aus Gold oder Silber, oder Bronze, eine Lade aus Holz u. dgl. So finden wir auch im A. T. immer beides beisammen: beim Ephraimiten Micha (Jdc 17 1 ff.), in Dan (Jdc 18 30 ff.), in Ophra (Jdc 8 27), in Nob (I Sam 21 1 ff.), in Sichem (Jdc 9 27), ebenso für die Lade in Silo (I Sam 1 9 u. a.; s. S. 312).

Ein solches Gotteshaus auf Erden muss nach der altorientalischen Vorstellung ein Abbild der himmlischen Gotteswohnung sein. König Gudea wird im Traum der Bauplan eines zu erbauenden Tempels gegeben. Das Modell der Stiftshütte ist bei Jahve und wird Mose auf dem Berg gezeigt (Ex 25 40). Ezechiel schaut im Gesicht den Plan seines Tempels (40 1 ff.), und die spätjüdische Tradition weiss noch recht gut, dass der Tempel Salomos im Himmel sein Vorbild hat.

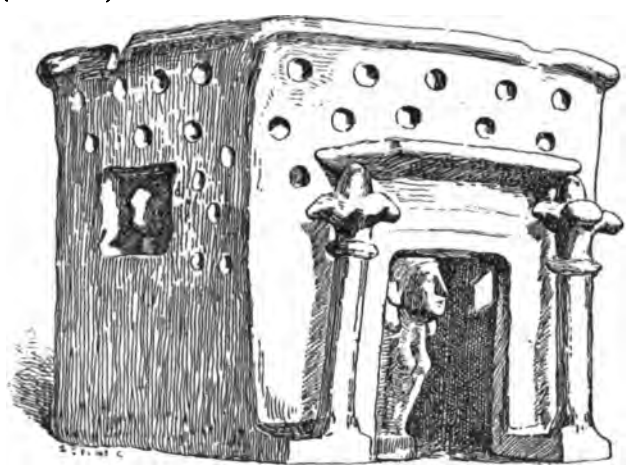


Abb. 235. Phönizischer Tempel aus Ton (aus Cypern).

Auch hier gilt das Gesetz, dass das Kleine dem Grossen entsprechen muss: Weltall, Erde, Land, Stadt, Tempel, m. a. W. der Tempel muss eine symbolische Darstellung des Weltalls sein. Das zeigen die babylonischen Tempel mit ihren Stufentürmen ganz deutlich. Entspricht die Cella mit dem Gottesbild dem Gottessitz am Nordhimmel, so ist das himmlische Erdreich, der Tierkeis mit den sieben Planetenstufen dargestellt in den siebenstufigen Türmen, die zu ersteigen ein gutes Werk ist. Der dreistufige Tempelturm (Abb. 234) versinnbildlicht die Dreiteilung des Alls (S. 160). Vor allem wichtig sind die beiden Säulen am Eingang des Tempels, welche als Sonnentor oder Nibirupunkt u. s. w. (s. unten S. 322 f.) reiche kosmische Beziehungen haben.

Sie dürfen bei keinem Tempel fehlen: der Melkarttempel in Tyrus hat sie so gut, wie der Jahvetempel in Jerusalam, der Astartetempel in Hierapolis wie der Tempel in Paphos (Herodot II 44) und das Tempelmodell aus Idalion (Abb. 235). Das Wasserreich endlich ist vertreten bald durch die Quelle, Brunnen oder Bach des Heiligtums (Zemzembrunnen bei der Ka'aba in Mekka), bald durch einen Teich (Atargatistempel in Askalon) oder grosse Wasserbecken (ehernes Meer in Salomos Tempel).

Aber das Heiligtum muss nicht notwendig ein Gotteshaus sein. Gerade auf kanaanitischem Boden ist für die Art und Weise der Gottesverehrung bezeichnend die Fülle der Heiligtümer und Altäre ohne Tempel. Ja nach dem A. T. könnte man zunächst den Eindruck bekommen, als ob der kanaanitische Kult überhaupt keine Tempel kenne (Hos 4 13). Sein Heiligtum, seine *bâmâ* (s. S. 232) hatte jedes Dorf, einen Tempel besassen nur wenige grosse Städte.

§ 61. Die Zubehör der Kultusstätte.

Literatur s. bei § 60.

Wir kennen jetzt namentlich durch die Ausgrabungen eine ganze Anzahl alter Heiligtümer, die uns zeigen, was zu einer Kultusstätte gehörte, nämlich Altar, Massebe, event. auch Aschera und Gottesbild.



Abb. 236. Malsteine des edomitischen Heiligtums bei Petra.

Am schönsten ist das Heiligtum von Petra erhalten. Die zwei grossen 6 m hohen Masseben sind aus dem lebenden Felsen gehauen (Abb. 236), ebenso der 2,74 m lange, 1,83 m breite Altar (Abb. 237). Vor dem Altar (östlich) ist ein grosser Hof, 9 m südlich von diesem ein Teich. Der Teich kann nicht bloss praktischen Zwecken gedient haben, hiefür findet sich nahe beim Altar ein kleineres Wasserbecken. Wir dürfen in ihm die grosse Was-

serflut der Tiefe symbolisiert sehen. Die Masseben, die etwas entfernter vom Opferplatz stehen, sind hier die Symbole der Gottheit. Das Heiligtum liegt auf einer der höchsten Höhen Petras. Die Heiligtümer von Gezer, Tell es-Sâfi, Megiddo, Ta'annek zeigen als nie fehlenden Bestandteil die Masseben, sei es als Paar (Megiddo), als Säulenstrasse (Ta'annek), als einfache Säulenreihe (Gezer) oder als Steinkreis, *gilgâl* (Tell es-Sâfi). Die Säulenstrasse von Ta'annek hat zweimal fünf Säulen, d. h. zweimal die fünf Planeten, wobei dann Sonne und Mond durch die Eingangspforten des Heiligtums repräsentiert werden. Die Säulenreihe von Gezer hatte der Stellung nach zu schliessen, ursprünglich 12 Steine, d. h. die zwölf Tierkreisbilder. In Tell es-Sâfi ist ihre Zahl nicht bestimmbar. Eine Aschera aus Holz konnte natürlich nirgends erhalten sein; doch scheint in Gezer der Stein mit dem Loch, in dem sie stand, bezeichnet werden zu können, ziemlich genau in der Mitte vor der Säulenreihe. Das Adyton scheint in Gezer eine Höhle dicht bei den Säulen gewesen zu sein. Abgesehen von Petra hatten diese Heiligtümer keine Feueraltäre, nur solche für Trank- resp. Blutopfer. Dass diese Heiligtümer, wiewohl kanaanitischen Ursprungs, doch auch noch in israelitischer Zeit benützt wurden, zeigt der Befund der Ausgrabungen deutlich.



Abb. 237. Altar des edomitischen Heiligtums bei Petras.

1. Was den **Altar** betrifft, so geben uns die Ausgrabungen an die Hand, zunächst einen Unterschied zwischen dem Altar für ein Feueropfer und dem Altar für ein Trank- oder Blutopfer zu machen. Es ist wohl nicht zufällig, dass der erstere bei keinem der alten Heiligtümer gefunden worden ist, wohl aber letzterer in Megiddo und Ta'annek. Die Kinderopfer, die man hier und in Gezer zahlreich fand, wurden nicht verbrannt, sondern lebend begraben (s. S. 92 § 71) und bei den Tieropfern lag das Schwergewicht auf der Blutdarbringung. Hier vertrat wohl auch die Massebe oder Aschere den Altar: das Blut oder Oel etc. wurde direkt an den heiligen Stein gesprengt oder gestrichen (vgl. Passahopfer und Gen 28 18). Am Baum hing man Opfergaben auf (s. S. 317), in den Quell warf man die Weihgeschenke (z. B. in Aphaka).

Es ist aber auch das andere möglich, dass die alten Feueropferaltäre alle zerfallen sind, weil sie aus Erde waren. Einen Erdaltar verlangt das

alte israelitische Gesetz als das Gewöhnliche, und das mag auch alte kanaanitische Sitte gewesen sein (Ex 20 24—26). Dagegen wenn das Gesetz weiterhin bestimmt, dass ein Steinaltar nur aus unbehauenen Steinen erbaut sein und keine Stufen haben dürfe, so entspricht dem nicht der alte Altar von Ta'annek und noch weniger der von Petra. Ersterer ist vielmehr bearbeitet und hat eine Stufe für den Opfernden. Das beweist zugleich, dass der Grund der Verordnung keineswegs in der Vorstellung zu suchen ist, dass das Eisen des Steinmetzen das Numen des heiligen Steins vertreiben möchte, sonst hätten die alten Kanaaniter sich auch davor gehütet. Das Gesetz ist vielmehr im Kampf für die Eigenart des Jahvekults und gegen eingedrungenes fremdes Wesen entstanden. Die Beziehung auf den salomonischen Altar, der in allen Stücken das Gegenteil davon war, ist deutlich genug.

Auch von „Hörnern" am Altar (an seinen vier Ecken) will dieses Gesetz offenbar nichts wissen. Trotzdem sind sie stets das Heiligste am Altar gewesen und geblieben: an sie wird das Opferblut gestrichen (§ 71 75), und sie umklammert der Flüchtling, der das Asylrecht des Altars sucht (I Reg 2 28 Am 3 14).

Ursprünglich, d. h. im Zwillingszeitalter, sind sie die Mondhörner, das zeigen die Kopfbedeckungen der Götter auf altbabylonischen Siegeln, die ebenfalls die Mondsicheln haben. Wo Mondkult vorherrschte, blieben sie dies wohl auch. Im babylonischen Mardukkult, der mit dem neuen Stierzeitalter die Herrschaft bekam, sind es Stierhörner geworden, denn der Stier ist Symbol Marduks (Ba'als etc.; zugleich das auf die Zwillinge folgende Sternbild). Das ist natürlich kein ausschliessender Gegensatz; ägyptische Darstellungen zeigen deutlich, wie diese Stierhörner auch als Mondsicheln entsprechend gedacht und gezeichnet wurden (vgl. auch die Aschtarot-Karnaim, die Astarte mit den beiden Mondhörnern). Der Räucheraltar von Ta'annek hat Widderhörner und zwar in einer Form, die schon etwas stilisiert ist unter dem Einfluss der Spirale. Auf das Stierzeitalter folgte das des Widders. Der Zeit nach ± 700 gehört dieser Altar schon in das Widderzeitalter. Jedenfalls bedeutet die Verwendung des Widderhorns eine Opposition des Jahvismus gegen Mond- und Ba'alkult.

2. Unentbehrlich war die Steinsäule (*maṣṣêbâ*). Wenn Clemens von Alexandrien sagt „die Araber verehren den Stein", so könnte man versucht sein, das Wort auf alle vorderasiatische Kulte auszudehnen. Schon die vorkanaanitischen Bewohner Palästinas haben die Massebe in ihren Heiligtümern, wie die Ausgrabungen in Gezer gezeigt haben, und noch zu Lukians Zeit waren sie ein Hauptheiligtum im Tempel der Dea Syria in Hierapolis. Soweit immer semitischer oder besser orientalischer Kultus gedrungen ist, haben sich auch diese Steine verbreitet: von den Säulen des Herkules im Westen bis zu den Ostgrenzen des assyrisch-babylonischen Reichs, vom Norden Syriens bis in den Süden Aegyptens (Obelisken). Sie stehen an den Türen der Tempel und neben den Altären der Höhen, einsam auf freiem Felde (Menhir), wie inmitten eines Heiligtums; bald sind sie auch Votivsteine oder Siegesdenkmäler, Grenzmale (Gen 31 51 f.; vgl. die babylonischen Grenzsteine, s. u.) oder Grabsäulen. Hier ist ein Stein allein, dort (und so meist) ein paar, hier eine ganze Säulenstrasse (Abb. 238), dort ein Steinkreis (Gilgal, Abb. 239). Ihre Form wechselt ebenso: neben dem rohen Naturblock findet sich die fein bearbeitete Säule, neben dem abgerundeten

Stein der vierkantige, neben der dicken Steinplatte der schlanke spitze Kegel, neben der Pyramide der Obelisk.

Es liegt auf der Hand, dass die Vorstellungen, welche die verschiedenen Nationen und Kulte im Laufe der Jahrhunderte mit diesen Steinsäulen im einzelnen verbanden — abgesehen von der allgemeinen Idee, dass sie heilig waren, d. h. die Gottheit repräsentierten —, recht verschiedenartig sich gestalteten. Ja wir müssen auch darauf verzichten, eine bestimmte Be-

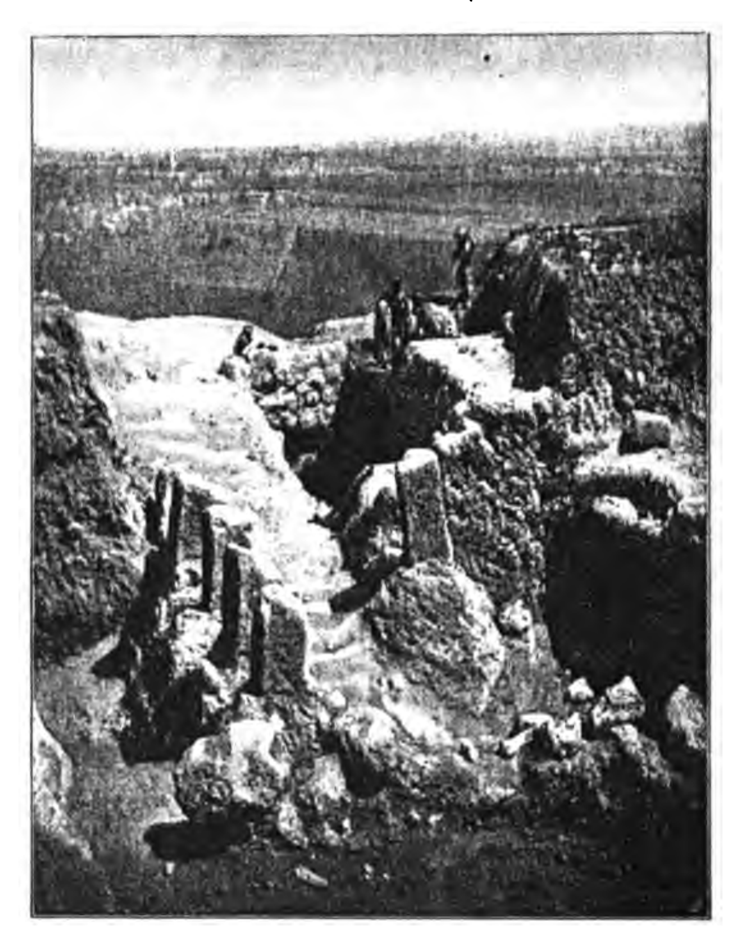


Abb. 238. Säulenstrasse von Ta'annek. Aus Sellin, Tell Ta'annek.

deutung als die „ursprüngliche" aufzufinden, denn die Ursprünge dieser kultischen Sitte liegen in einer Vorzeit, die uns nicht zugänglich ist.

Schon in der ältesten Zeit, aus der wir etwas darüber wissen, begegnen uns zwei Gedankenreihen als mit den Masseben verbunden, die sich natürlich keineswegs ausschliessen. Die eine geht von der altbabylonischen astralen Betrachtungsweise aus. Der Erdberg mit seinen zwei Gipfeln im Ost und West, zwischen denen die Sonne täglich hin- und herläuft, der zweigipflige Berg im Norden mit dem Pass, in dem die Sonne in ihrem Jahreslauf um-

kehrt (Nibiru), der Ostpunkt und der Westpunkt ebenfalls mit je zwei Gipfeln, als das Tor, durch welches die Sonne täglich aus- und eingeht, das alles findet seine Darstellung in den beiden Masseben am Eingang des Tempels am Tempeltor. Den Weltberg, über dem der Göttervater thront, den in 7 Stufen als Kegel sich erhebenden Tierkreis (s. o.), den Berg des Erdreichs, den sieben- oder dreistufigen Tempelturm, bildet die einzelne Massebe ab [1]. Die Säulen rechts und links von der heiligen Strasse, dem ‚Himmelsdamm', der zum Tempeltor führt, oder die zwölf Säulen eines Gilgal symbolisieren die zwölf Tierkreisbilder. Die beiden Säulen am Tempeltor sind aber in der oben angegebenen

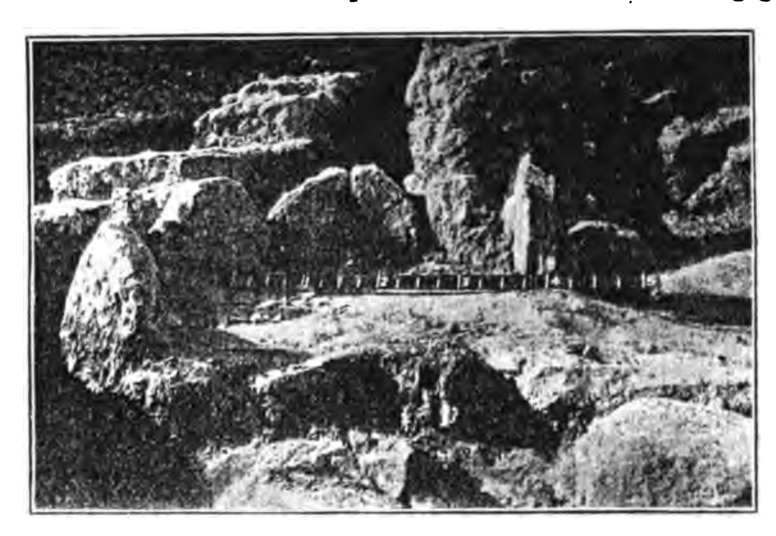


Abb. 239. Steinkreis aus Gezer. Aus PEF Quart. Statements.

Bedeutung zugleich — wie alles was paarweis auftritt — die Symbole der durch alles durchgreifenden Zweiteilung: Sommer und Winter, Licht und Finsternis, Sonne und Mond, Segen und Fluch, Leben und Tod, Tammuz und Istar, männliche und weibliche Gottheit [2].

Hier ist der Punkt, wo sich diese Gedankenreihe mit der andern berührt, welche vom Naturleben und den hier sich offenbarenden Kräften ausgeht. Für diese ist die Massebe die Darstellung der lebenspendenden Naturkraft (vgl. oben S. 314 f. das über die heiligen Felsen Bemerkte), d. h. der Zeugungskraft. Dafür genügen als Beweis wenige Tatsachen: die berühmte Stele Hammurabis mit dem Gesetz (Abb. 220) hat Phallusgestalt [3]. Noch

---

[1] Hiefür vgl. insbesondere die babylonisch-assyrischen Grenzsteine, auf denen der Tierkreis abgebildet ist.

[2] Damit soll natürlich nicht gesagt sein, dass z. B. ein und dasselbe Säulenpaar dies alles gleichzeitig bedeutet. Aber es kann diese verschiedenen Dinge innerhalb des ganzen Systems symbolisieren; was im einzelnen Fall dargestellt werden soll, ergibt sich aus dem betreffenden Kultus.

[3] Uebrigens verbindet noch eine andere Linie die beiden Gedankenreihen. Der Phallus ist selbst Abbild des Götterbergs, wie die Darstellung auf der Siegesstele Naram

Lukian bezeichnet die beiden Säulen am Eingang des Astartetempels in Hierapolis als Phallen. Und wenn eine Münze von Byblos als ein Hauptheiligtum im dortigen Tempel der Astarte eine solche kegelförmige Massebe zeigt (Abb. 240), so kann auch diese nur als Phallus gedacht sein. In beiden Tempeln war nach Lukian der Adoniskult mit dem Astartekult vereinigt. Endlich hat die Massebe bei ihrer Weiterentwicklung zur Herme (s. u.) ausser Kopf nur den Phallus bekommen, nicht etwa andere Glieder.



Abb. 240. Münze von Byblos mit Astarteheiligtum.

Dem entspricht, dass wenn die Massebe die weibliche Muttergottheit symbolisieren sollte, dies oft durch eine Darstellung der Vulva angedeutet wurde. Das ist der Ursprung der sogen. Schalensteine, d. h. der Masseben mit künstlichen kleinen Gruben. Die gewöhnliche Erklärung dieser Gruben als Schüsselchen zur Aufnahme von Opfer, namentlich Trankopfer, ist jedenfalls bei denjenigen sehr häufigen Steinen unmöglich, welche diese Löcher nicht auf der horizontalen, sondern an einer vertikalen Fläche haben. Herodot (II 106) erzählt, dass er in Palästina Masseben gesehen, auf denen γυναικὸς αἰδοῖα eingegraben waren. Sehr lehrreich ist ein in Ta'annek gefundenes Säulenpaar, von dem nur die eine Massebe eine solche Aushöhlung auf der vertikalen Seite zeigt (Abb. 241). Dazu vergleiche die Nachricht Lukians, dass am Eingang des Tempels von Hierapolis neben den Phallen die entsprechenden Zeichen des Astartekultus angebracht waren. Die runden Vertiefungen in den Wänden des Abb. 235 wiedergegebenen Modells eines phönizischen Astartetempels lassen ebenfalls keine andere Deutung zu. Endlich ist noch ein merkwürdiger Fund von Gezer hieherzuziehen. Das älteste Heiligtum dort (vorkanaanitische Zeit) zeigt ein grosses Stück des natürlichen Felsbodens mit zahlreichen solchen Löchern versehen [1]. Eben daher stammt auch die primitive Astartedarstellung Abb. 242, ein sogenanntes Brettidol mit lauter runden kleinen Löchern. Zum richtigen Verständnis sei wiederholt darauf hingewiesen, dass diese Darstellungen für jene Zeiten durchaus nichts obszönes hatten, sondern dass man das Geschlechtsleben, Zeugung etc. unter rein religiösem Gesichtspunkt als Aeusserungen der schöpferischen Naturkraft betrachtete. Auch hier fehlt die Beziehung zum Astralkult nicht, wenn nämlich

---

Sins deutlich zeigt (vgl. Abb. 233 S. 315). Unter dem Götterberg ist die Unterwelt, der apsu ist der Ursprungsort alles Lebens. Aus der Unterwelt kommt Istar, die das Leben bringt.

[1] Zu den runden Vertiefungen als Symbol der weiblichen Scham vergleiche die Abbildung MVAG 1905 1, Tafel 6. Die Funde auf Cypern zeigen das Dreieck als stehendes Symbol (OHNEFALSCH-RICHTER, Kypros Fig. 145—149, Tafel LXXXIII 13).

Sach 3 9 wirklich solche Schalensteine meint: die sieben Augen dort stellen die sieben Planeten dar [1].

Die Massebe als Symbol der männlichen Gottheit hat sich dann in Griechenland ganz allgemein zur Herme weiter entwickelt, d. h. die Steinsäule hat einen Kopf und Phallus bekommen. Auch in Sidon ist eine solche Herme in Reliefdarstellung auf einer Steinplatte gefunden worden (MVAG 1905 Tafel 5). In Israel hat, ehe es dazu kam, die Kultreform eines Hiskia und Josia sie aus dem Kult verdrängt. Das Gegenstück dazu, die Marmorsäule mit dem Kopf der weiblichen Gottheit s. Abb. 245.

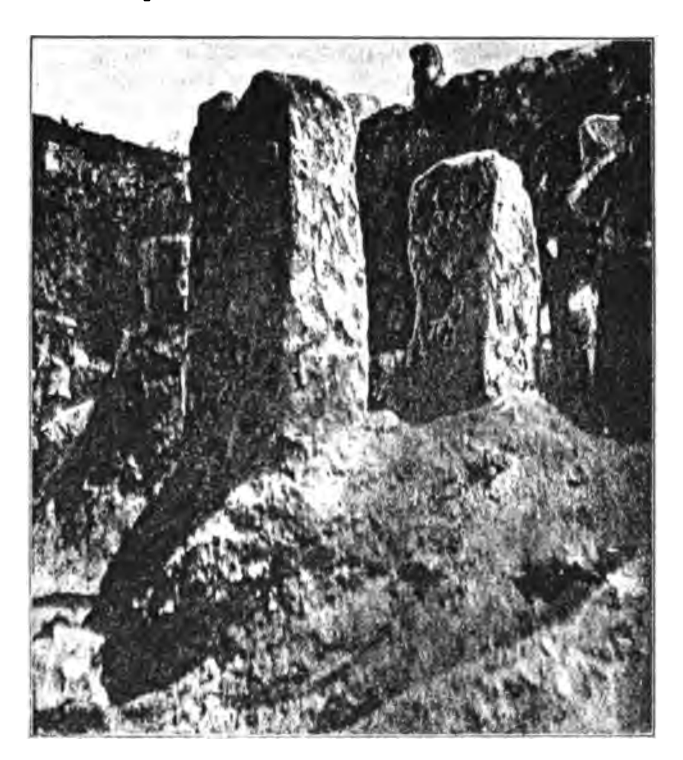


Abb. 241. Säulenpaar in Ta'anneck. Aus SELLIN, Tell Ta'anneck.

Als Symbol der Gottheit sahen auch die Israeliten noch lange diese Masseben (und Ascheren) an; vergleiche den Spott der Propheten (Jer 2 27). Sie gehören demgemäss auch bei ihnen zu den notwendigen Stücken einer Kultusstätte (Hos 3 4 Jes 19 19). Man küsste beim Kult wohl den Stein (Hos 13 2 I Reg 19 18, vgl. das Küssen des schwarzen Steines in Mekka). Erst das Dt verwirft ihn als Symbol des Ba'al (Dt 12 3 16 21).

3. Eine etwas andere Stellung als die Massebe nimmt der **heilige**

---

[1] Das schliesst natürlich nicht aus, dass die Vertiefungen auch für Opferzwecke gebraucht wurden und auch oft speziell für solche gemacht waren, wie die Libationsaltäre zeigen.

Pfahl, die Aschere, ein, insofern sie stets und ausschliesslich Symbol *der* Göttin, d. h. der Astarte ist. Schon der Baum steht in ganz besonderer Beziehung zu ihr. Wenn auch anderen Göttern ihre bestimmten Baumarten zugehören, so darf doch sie in besonderem Masse als ‚Baumgöttin' bezeichnet werden. Eine Münze aus Cypern stellt sie geradezu als im Baum wohnend dar (Abb. 243). In der Aschere findet der Istarmythus noch ganz besondere Anspielungen; der Pfahl ist der entlaubte Baum, das Abbild der entschleierten Istar, also der Istar in der Unterwelt, der todbringenden, zugleich selbst das tote Holz gegenüber dem lebenden Baum (Abb. 244). Daher kommt es, dass die Bezeichnung des Pfahls, *'aschêrâ*, auch Name für die Gottheit ist. Schon auf einer Inschrift Hammurabis, dann auf Tell Amarnatafeln und auf einer Tafel aus Ta'annek kommt der Name vor und zwar in den Personennamen Abd-Aschirtu beziehungsweise Abd Aschrâti, ‚Diener der Aschirtu'.



Abb. 242.



Abb. 243. Astarte aus dem Baum hervorwachsend.

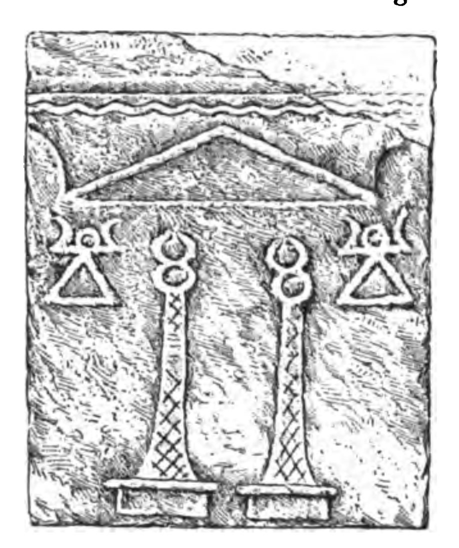


Abb. 244. Heilige Pfähle, abgebildet auf einem Stein aus Karthago.



Abb. 245. Aschere mit verschleiertem Kopf aus Râs el-'Ain.

Dass diese Aschera keine andere Göttin ist als Istar, zeigt eine bei der Châbûrquelle gefundene Aschera (Abb. 245), ein Marmorpfahl, der oben das verschleierte Haupt der Göttin trägt; der Schleier ist Symbol der Astarte

(s. o.)[1]. Das Bild erklärt zugleich, wie derselbe Name zugleich die Göttin und den Pfahl bezeichnen kann. Es handelt sich hierbei, wie der Schleier und auch die Symbolik des Schalensteins erkennen lässt, stets um die Göttin als die fruchtbringende Allmutter und Göttin der Liebe. Ihr Kult, und damit auch ihr Symbol ist im ganzen Umkreis der kanaanäischen Semiten verbreitet (Abb. 244, s. auch unten S. 329).

Aus dem A. T. erfahren wir, dass nicht nur neben der Massebe des Baal eine Aschere stand (Jdc 6 25 ff. Dt 7 5), sondern auch bei den Jahveheiligtümern als ebenso selbstverständliches Zubehör eines solchen (Hos 3 4 Mi 5 12 f.), so zu Samaria (II Reg 13 6) und selbst im Tempel zu Jerusalem II Reg 18 4 21 7 23 6). Erst vom Dt ab wird sie als kanaanitischer Götzendienst verworfen (Dt 12 3 16 21); denn das Dt, beziehungsweise die deuteronomistischen Schriftsteller wissen recht gut, dass der Pfahl ein ‚Schandbild' der Aschera-Astarte ist (I Reg 15 13), deren Verehrung mit der des Baal zusammengehört (Jdc 3 7 I Reg 18 19 II Reg 21 7 23 4).

4. Gottesbilder sind, wie die Ergebnisse der Ausgrabungen und die ATlichen Nachrichten übereinstimmend bezeugen, bis in die Zeit des Dt im Gebrauch gewesen und zwar im öffentlichen wie im privaten Kult.

Sie heissen nach ihrer Herstellungsweise entweder *massêkha*, gegossene d. h. metallene Bilder (Dt 9 12 27 15 Jdc 17 3 f. u. o.), oder *pesel*, d. h. Bildnereiarbeit, Schnitzbilder aus Holz (Jes 44 15 45 20 Jdc 17 3 Dt 7 5), beziehungsweise wie die Ausgrabungen zeigen, aus Ton geformte oder steinerne Bilder. Doch wird jede der beiden Bezeichnungen auch für das Gottesbild schlechthin gebraucht (Ex 20 4 Jes 40 19 42 8 Ex 34 17). Gelegentlich ist auch einfach von den „silbernen und goldenen Göttern" die Rede (Ex 20 23 32 31). Dagegen ist *'êphod* nicht, wie vielfach angenommen wird, Bezeichnung eines Gottesbildes, s. § 66.

Im öffentlichen Kult, an den Heiligtümern, können wir Bilder nur da erwarten, wo ein Tempel ist; bei der Bâmâ vertrat Massebe und Aschere ihre Stelle als Symbol der Gottheit. Das beliebteste Bild war der S t i e r (vgl. Abb. 129). Die Frage, inwieweit die Verehrung seines Bildes Jahvedienst oder Baalsdienst ist, muss die Religionsgeschichte lösen, das Dt und die späteren biblischen Schriftsteller betrachten sie als Götzendienst. Die Erzählung vom ‚goldenen Kalb' (Ex 32) sieht in dem Stierbild etwas, was die Israeliten schon ehe sie nach Kanaan kamen, kannten und verehrten. Es ist recht gut möglich, dass auch der minäische Kultus (S. 56 f.) solche Stierbilder hatte; wir haben südarabische Stierköpfe aus späterer Zeit[2]. Andernfalls ist in Kanaan das Stierbild für Ba'al so bekannt wie irgendwo. Die königlichen Tempel des Reichs Israel, Dan und Betel, waren mit solchen Stierbildern ausgestattet (I Reg 12 28 f.).

---

[1] Eine eigene Göttin Aschera neben der Astarte anzunehmen, liegt demnach kein Grund vor. Aber selbst wenn ein solcher Unterschied zu machen wäre, könnte es sich nur darum handeln, dass die Namen dieselbe Göttin nach zwei verschiedenen Erscheinungsformen bezeichnen: Aschera die Venus foecunda, Astarte = Istar als Himmelskönigin (Jer 7 18 u. a.).

[2] DNielsen, Die altarabische Mondreligion und die mosaische Ueberlieferung 1904, 112.

Der Jerusalemer Tempel hatte bis auf Hiskia eine eherne Schlange (*nechuschtân*) als Gottesbild, dem man räucherte (II Reg 18 4). Sie wurde auf Mose zurückgeführt (II Reg 18 4 vgl. Num 21) und war demnach als Jahvesymbol anerkannt. Hiezu ist die Tatsache zu stellen, dass innerhalb des Heiligtums von Gezer ein kleines Schlangenbild aus Bronze gefunden wurde (Abb. 246). In der Mythologie ist die Schlange aufs engste verknüpft

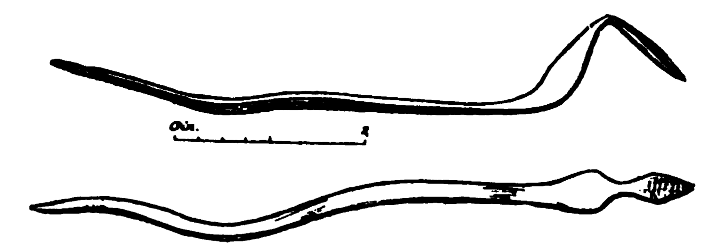


Abb. 246. Bronzene Schlange aus Gezer. Aus PEF Quart. Statements.

mit dem Lebensbaum und dem Lebenswasser. Ersteres bezeugen die Sündenfallgeschichte und die babylonischen Abbildungen, auf denen die Schlange neben dem Lebensbaum steht. Für letzteres sei an die häufige Verbindung von Schlange und heiligem (und heilkräftigem) Quell erinnert; der Drache oder die Schlange, welche den Quell bewacht, ist überall in der Mythologie eine bekannte Figur. Bei der heiligen Quelle En Rogel im Kidrontal (S. 37) befindet sich der ‚Schlangenstein' (I Reg 1 9) und Nehemia erwähnt den vielleicht mit ihr identischen ‚Drachenbrunnen' (Neh 2 13). Daher wird die Schlange zum Tier des Gottes der Heilkunde (Eschmun-Aeskulap). Auch die eherne Schlange Moses ist Lebenspenderin für die dem Tod Verfallenen. Lebensbaum und Lebenswasser stehen in engster Verbindung mit der Unterwelt (s. S. 316 f.). Aus dieser kommt wie Leben die Weisheit, Zauber und Orakel; als zum Reich der Unterwelt gehörig ist die Schlange ‚listiger als alle Tiere des Feldes' (Gen 3 1). Andrerseits wird sie als Tier der Unterwelt zum Symbol des Teufels. In Aegypten ist die Uräusschlange Zeichen der Herrscherwürde des Pharao. — In letzter Linie hängt die Schlange mit dem Chaosungeheuer zusammen. Das zeigen die Schlangengestalten im Marduktempel Esagil (Zimmern in KAT³ 504 f.). Auch Diodor (II 9) berichtet von zwei grossen silbernen Schlangen, die im Beltempel zu Babylon aufgestellt waren. Wie die Abbildungen auf den Grenzsteinen zeigen, wurde das Ungetüm als Schlange am Himmel lokalisiert, vermutlich im Sternbild serpens.

Die als Teraphim (Pluralform mit singularer Bedeutung) bezeichneten Gottesbilder werden Jdc 17 5 und Hos 3 4 als Bestandteile des öffentlichen Kults genannt. Anderwärts begegnen sie uns im Privatbesitz: Rahel stiehlt beim Wegzug ihres Vaters Teraphim (Gen 31 19), und auch im Hause Davids befindet sich ein solcher (I Sam 19 13). Auch dieser Name bezeichnet nicht Bilder einer bestimmten Gottheit, die Teraphim der Weiber Jakobs werden anderwärts einfach Bilder fremder Götter genannt (Gen 35 2 4). Die Ausgrabungen haben zahlreiche solcher kleinen Götterbilder aus Ton und

Bronze zu Tage gefördert, meist in recht roher Ausführung. Die überwiegende Mehrzahl waren Darstellungen der Astarte, von denen einzelne Gegenden ihren besonderen Typus hatten (s. S. 221 Abb. 130). Istar als Muttergöttin, als die barmherzige Helferin, die aus Bann und Krankheit erlöst und Sünde und Schuld vergibt (ZIMMERN, KAT[3] 432) scheint in besonderem Sinne die Göttin des Hauses (Hera-Juno) gewesen zu sein.

§ 62. Der salomonische Tempel.

WBAEHR, Symbolik des mosaischen Kultus, 2 Bde., Heidelberg 1837. 1839 (Band I in 2. Aufl. 1874). — Sonst s. bei § 43.

1. Salomos Tempel ist nach dem älteren Bericht nur ein Teil seines Burgbaus (S. 210). Er ist das königliche Heiligtum neben den andern, das diese nicht ausschliesst. Aber er ist als solches von Anfang an eine Art Zentralheiligtum des Jahvekults, das Hauptheiligtum gegenüber den Bâmôt ohne Tempel in den Landstädten, wenigstens in Juda nach der Trennung der Reiche.

Dass nicht schon David dieses Jahveheiligtum gebaut, hat den ATlichen Schriftstellern viel Kopfzerbrechen gemacht und ist von ihnen durch die bekannte Prophetenlegende, die Jahve selbst den Bau verbieten lässt, erklärt worden (II Sam 7 f.). In Wirklichkeit hat natürlich David sein Jahveheiligtum in seiner Burg gehabt und es fragt sich nur, warum dasselbe von dem Platze weg auf den des späteren Tempels verlegt wurde. Das Wahrscheinlichste ist, dass dort eben von Alters her das Heiligtum von Jerusalem stand, und David nur deshalb nicht dort sein Heiligtum errichtete, weil er den Platz nicht in seinem Besitz hatte; er hat also nur den Westhügel erobert und dort seine Burg gebaut. Der Kauf der Tenne Arawnas bedeutet dann in Wirklichkeit den Abschluss der Eroberung Jerusalems. Die andere Möglichkeit wäre die, dass der Tempelplatz nicht das alte Heiligtum trug, dass letzteres vielmehr in der von David eroberten Burg lag — dann darf man diese erst recht nicht auf dem Osthügel suchen, sondern nur auf dem Westhügel, — und dass David dort auch sein Heiligtum errichtete. Warum nachher Salomo das Heiligtum auf einen andern Platz verlegte, bleibt bei dieser Annahme für uns unverständlich. Deshalb nimmt HWINCKLER (Gesch. Isr. II 249 ff.) an, dass auch Salomos Tempel auf dem Westhügel lag (auf dem Platz des alten und des davidischen Heiligtums) und dass erst der nachexilische Tempel auf den neuen Platz kam. Die Erzählung von Arawna soll diese Wahl rechtfertigen, und die Bauberichte die Identität des Platzes nachweisen. Aber demgegenüber ist doch die andere Lösung der Schwierigkeiten die einfachere.

Der Tempel ist als Jahvetempel gebaut worden. Das hat jedoch nicht gehindert, dass er wie von fremden Künstlern (S. 208) so auch nach fremdem Muster gebaut wurde, oder richtiger gesagt, dass er in seiner Anlage und Ausrüstung nicht die spezifischen Gedanken des Jahvekults zum Ausdruck brachte, sondern die allgemeinen im ganzen alten Orient gang und gäben religiösen Vorstellungen symbolisierte. Wir können uns deshalb nicht wundern, dass gerade aus den Kreisen, die den Gegensatz von Jahvedienst und den Grundlagen der babylonischen Weltanschauung klar erkannten, auch Widerspruch laut wurde. Das Altargesetz des Bundesbuchs ist eine scharfe Verurteilung des salomonischen Altars (s. S. 321). Und wenn auch die Propheten im Dt den Tempel als das kleinere Uebel gegenüber den vielen Höhen anerkannten, so kämpften sie doch auch nachher noch gegen die übertriebene Wertschätzung derselben (z. B. Jer 7) und stellten ihn im Grunde ihres Herzens auf eine Stufe mit den andern Heiligtümern, mit Silo, mit

Samaria (Jer 7 12 Mi 1 6); in ihren Augen war der Tempel eben gerade nicht, was er in der allgemeinen Anschauung war, der Wohnsitz Jahves, und Tempeldienst war für sie lange nicht der ganze Gottesdienst.

2. Die ganze Tempelanlage, wie sie vom architektonischen Gesichtspunkt aus S. 214 ff. beschrieben wurde, bringt klar und deutlich den Gedanken zum Ausdruck, dass der Tempel nicht Versammlungsort der Gemeinde, sondern Wohnung der Gottheit ist. Das Wesentlichste des Ganzen ist die kleine Cella (*debîr*), wo in geheimnisvollem Dunkel die Gottheit selbst thront. Die Dreiteilung des Ganzen entspricht der des Weltalls: die Cella dem Himmel, das Heilige dem (himmlischen) Erdreich (S. 160), der Vorhof dem Himmelsozean. Das bezeugt noch Josephus, und die Geräte des Vorhofs und Heiligtums beweisen es; für die Cella ist es ohnedies klar. Dass im Vergleich zu ihr den andern Teilen ein geringerer Grad von Heiligkeit zukam, ist ebenso selbstverständlich, wie dass nicht jedermann ohne weiteres sie betreten konnte. Aber sie war nicht, wie später, auch für die Priester unnahbar, und ebensowenig war das Heiligtum den Laien verschlossen. Ein Josua und Samuel bleiben Tag und Nacht unmittelbar bei der Lade (Ex 33 11 I Sam 3 1 ff.); eine Hanna hat freien Zutritt ins Heiligtum, um vor Jahve zu beten (I Sam 1 9); David betritt ruhig mit dem Priester den Tempel von Nob (I Sam 21 2 ff. vgl. v. 8); der König nahm sich stets das Recht, im königlichen Heiligtum zu amtieren (II Chr 26 16 ff.). Erst im Lauf der Zeit ist das anders geworden. Das Ganze ist nach Westen orientiert, dorthin schaut die Gemeinde beim Opfer und der am Altar amtierende Priester, denn auf der Westseite ist die Cella. Das ist die dem Westland entsprechende Bestimmung der Hauptrichtung.

3. Die Ausstattung verrät deutlich die ausländischen Vorbilder und die zu grunde liegenden babylonischen Vorstellungen. Dass der bronzene Altar im Vorhof so wenig wie der Altar Ezechiels (43 13–27) der israelitischen Sitte entspricht, ist schon bemerkt worden. Das ganze Aergernis, das darin lag, hat zur Beseitigung des Berichts von seiner Herstellung in den Königsbüchern geführt, nur II Chr 5 5 hat sich eine Notiz erhalten. Hiernach war er 20 Ellen lang, 20 Ellen breit und 10 Ellen hoch; auf der Ostseite führten Stufen zu ihm empor (Ez 43 17). Dem König Ahas gefiel der Altar, den er bei Gelegenheit seines Huldigungsbesuches in Damaskus sah, besser; er liess nach dessen Modell einen neuen Altar fertigen und den alten auf die Seite stellen, — ein interessantes Beispiel, wie frei die Könige im Heiligtum schalteten (II Reg 16 10 ff.).

Das eherne Meer wird in der Chronik ganz harmlos als grosses Waschbecken für die Priester erklärt (II Chr 4 6). Dazu war es möglichst unbequem konstruiert. Es entspricht den grossen Wasserbecken der babylonischen Tempel und stellt das Wasserreich, den Himmelsozean, dar. Zwölf Stiere als Vertreter der Bilder des Tierkreises in seiner Einteilung nach den vier Weltecken tragen es: der Tierkreis ist den Wassern als Damm gesetzt. — Die Fahrstühle für die Weihwasserbecken finden sich auf Cypern

wieder (S. 218) und entsprechen dem gleichnamigen Kultusgerät *makânat* der Minäer (HOMMEL, Aufs. und Abh. II 222 ff.). Auch die babylonischen Tempel haben Weihwasserbecken. Natürlich ist ihr Weihwasser wie das des Meeres zugleich das Lebenswasser (S. 317). Bei Ezechiel fehlen sie und das Meer; sie sind ersetzt durch die unter der Schwelle des Tempels hervorbrechende Lebensquelle, neben welcher sie nach dem Gesagten keinen Sinn haben.

Zum Heiligtum gehören die Symbole der himmlischen Erde, des Tierkreises. Zunächst am Eingang stehen die beiden Bronzesäulen (S. 217). Die nördliche, d. h. die rechts vom Eintretenden stehende, heisst *jâkhîn*, die südliche *bo'az*. Sie entsprechen den Masseben der anderen Heiligtümer, deren Bedeutung oben (S. 321 ff.) erörtert wurde. Sie stellen nach ihrer Orientierung die Sonnenwendpunkte, Nord und Süd vor, beziehungsweise Mond und Sonne (s. u.)[1].

Die anderen 5 Planeten werden dargestellt durch die Lampen, von denen auf der Nord- und Südseite des Heiligtums je fünf aufgestellt werden. Wie in jedem Hause (S. 96 f.) brennt natürlich auch im Gotteshause die Nacht über Licht (I Sam 3 3 Ez 28 20 f.). Dass die Lampen aber auch eine symbolische Bedeutung haben, weiss noch Josephus vom siebenarmigen Leuchter genau (s. § 64). Hier im Tempel, wo Sonne und Mond durch die beiden Masseben dargestellt sind, kommen nur noch die 5 andern Planeten für die Lampen in Betracht; in der Stiftshütte, wo es keine Masseben gibt, tritt an ihre Stelle der siebenarmige Leuchter[2].

Der Schaubrottisch, ein Altar aus Zedernholz, der vor dem Eingang zum Debir stand (I Reg 6 20) versinnbildlicht mit seinen 12 Schaubroten das Jahr mit seinen 12 Monaten, den Tierkreis mit seinen 12 Bildern; natürlich dann auch die 12 Stämme. Er war nach Ezechiel (41 21) 3 Ellen hoch und 2 Ellen lang und breit und trug als Altar die Hörner an den Ecken. Ueber das auf ihm aufgelegte Schaubrotopfer vgl. § 71. 73.

Beim Räucheraltar ist die Frage schwierig zu entscheiden, ob er überhaupt und von Anfang an im salomonischen Tempel vorhanden war. Auf Grund der Aussagen des A. T. glaubte man ihn allgemein als erst in spät nachexilischer Zeit eingeführt ansehen zu müssen[3]. Allein die Ausgra-

[1] Ihnen entsprechen babylonisch *kittu* und *mischaru* (‚Recht' und ‚Geradheit') die Begleiter des Sonnengotts, phönizisch (Sanchuniathon) Συδυκ und Μισωρ, vgl. *ṣedek* und *mischpât* als Säulen des Thrones Jahves (Ps 89 15 97 2). Mischaru wird gelegentlich als Kaivânu-Saturn bezeichnet (HOMMEL, Grundriss 123); zu Bo'az gehört also der Südpunkt, die Wintersonne, dem Gegenpart Jâkhîn der Nordpunkt, und dieser kommt dem Mond zu (S. 168).

[2] Im Tempelbaubericht sind zwar die 10 goldenen Leuchter erst in einem Nachtrag von späterer Hand genannt (I Reg 7 49). Möglicherweise waren die salomonischen von Erz; aber die Zehnzahl stammt jedenfalls nicht von der Stiftshütte (vgl. S. 320).

[3] Er wird im Baubericht nur in einem nachträglichen Einschub genannt (I Reg 7 48 vgl. 6 19 20. wo nur ein goldener Altar, der Schaubrottisch im Heiligtum erwähnt

bungen in Ta'annek haben sowohl kleinere Räucherschalen (Abb. 251), als auch einen grösseren Räucheraltar in den Massen des Priesterkodex (2 Ellen hoch und 1 Elle breit auf allen Seiten Ex 30 2) aus vorexilischer Zeit zu Tage gefördert. Demnach kann man das Schwanken der Ueberlieferung nur aus einem Schwanken der Praxis erklären: zu Zeiten räucherte man, was besonders ägyptische Sitte war, auf Räucherpfannen, die man in der Hand trug (Lev 10 1 ff. Num 16 6 ff. 17 3 f.); so namentlich in alter Zeit, als man noch regelmässig im Allerheiligsten vor dem Symbol der Gottheit räucherte. Zu anderen Zeiten hatte man einen ständigen tragbaren Altar für das Rauchopfer im Heiligtum, so insbesondere, seit man begann, das Adyton auch für den Kult abzuschliessen (S. 338).

Im Allerheiligsten fand die Lade als heiligstes Jahveheiligtum Platz (S. 310 f.). Neben ihr standen die beiden Kerube als Wächter des Heiligtums (vgl. Gen 3 24 Ez 28 10) und als Zeichen, dass hier Jahves Thron ist. Denn diesen zu tragen ist ihr Amt (Ez 1 8 10 18 ff. Ps 18 11), und Jahve heisst darum ‚der über den Keruben thront' (I Sam 4 4 u. a.).

Ob auch die bronzene Schlange (S. 328) im Allerheiligsten aufgestellt war, wissen wir nicht.

§ 63. Die Zentralisation des Kultus.

JWellhausen, Prolegomena[4] S. 17—53.

Salomos Tempelbau galt den späteren Geschlechtern als die herrlichste Tat, die seiner Regierung ewigen Glanz verlieh. In dem chronologischen System bildete dies Ereignis eine Hauptepoche; in der Kultusgeschichte datierte man von da an den Anfang eines neuen Abschnittes: vorher war kein Haus dem Namen Jahves erbaut, deshalb durfte das Volk noch auf den Höhen opfern; jetzt war die längst verheissene Stätte gegeben, da Jahve seinen Namen wohnen lassen wollte, von nun an war jeder Gottesdienst an anderer Stätte Götzendienst (I Reg 3 2 Dt 12 10 ff.). Lange Jahrhunderte hat es gebraucht, bis es dahin gekommen war. Zunächst bestanden die alten Heiligtümer neben dem salomonischen Tempel ruhig weiter. Vollends für das Nordreich, in welchem das eigentliche politische und religiöse Leben pulsierte, kam der jerusalemitische Tempel überhaupt nicht in Betracht; man hatte seine eigenen königlichen Heiligtümer zu Bethel und Dan und in den königlichen Residenzen, welche nicht minder glänzende Mittelpunkte des Kultus bildeten. Das braucht gar keine weitere Erklärung, wie sie der deuteronomistische Erzähler (I Reg 12 26 ff.) versucht. Auch die judäischen Könige erhalten alle bis auf Hiskia das Zeugnis: „sie taten die Höhen nicht ab". Kein König dachte daran, zu Gunsten seines Tempels die anderen Heiligtümer einzuschränken; kein Prophet nahm Anstoss an der Menge der Altäre: mit eigener Hand

---

wird). Auch in der Beschreibung der Stiftshütte wird er an sehr auffallender Stelle nachgetragen (Ex 30 1—10, zu den sekundären Stücken der Priesterkodex gehörig); und vor allem denkt sich Ezechiel das Heilige seines Tempels ohne Räucheraltar (41 22 f.).

baute Elias den zerstörten Altar auf dem Karmel wieder auf; und wenn Amos und Hosea, Micha und Jesaja gegen den Kult eiferten, so meinten sie ganz gewiss nicht die Orte, an denen er getrieben wurde, — als ob der Tempelkult in ihren Augen viel besser gewesen wäre, — sondern den Wahn des Volkes, als ob mit Opfern und Festefeiern alles getan wäre, was Jahve verlangt. Ihre Predigt lautete nicht: zerstöret die Altäre und opfert in Jerusalem, sondern: „es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist und was Jahve von dir fordert, nämlich recht zu tun, Liebe zu üben und demütig zu wandeln vor deinem Gott".

Indessen im Verlauf der Zeit gewann der Tempel doch mehr und mehr ein Uebergewicht in Juda, nicht kraft des Anspruchs auf Legitimität, den irgend jemand für ihn erhoben oder anerkannt hätte, sondern kraft seines Charakters als königliches Heiligtum und durch den Gang der Geschichte. Der zentralisierende Zug, der im Wesen des Königtums lag, äusserte sich auch auf dem Gebiet des Kultus. Glänzender als irgendwo sonst in Juda wurden Opfer und Feste im königlichen Heiligtum gefeiert, dort brachte der König seine Opfer, die zugleich für den Staat galten, dort beteiligten sich am königlichen Kult die Diener des Königs, die hohen Beamten, dort stand das grosse Heiligtum der Vorväter, die Lade. Die Priester des Tempels waren zugleich königliche Beamte von hohem Rang unter den Ersten des Reichs, mit denen sich die Priester der anderen Gotteshäuser an Macht und Ansehen nicht messen konnten; ihr Orakel befragte der König, ihre Tora hatte Einfluss auf die Geschicke des ganzen Reichs. Vollends als dann Samaria fiel, und Jerusalem so wunderbar gerettet wurde, stieg das Ansehen des Tempels gewaltig. Jetzt stand er ohne gleichen da in ganz Israel. Jahve selbst hatte sich gegen jene alten israelitischen Heiligtümer und für den Zion erklärt. Zu Jeremias Zeit war es geradezu Glaubenssatz geworden, dass der Berg, darauf Jahve wohnt, unzerstörbar sei (Jer 7 4 ff.).

Wie sehr der Kult an diesen ursprünglich kanaanitischen Heiligtümern den Jahvedienst gefährdete, wurde bald erkannt und im Verlauf der Entwicklung der Jahvereligion immer besser verstanden. Für das Volk lag darin eine stete Versuchung, von Jahve ab und zu Baal sich zu wenden, oder wenigstens Jahve und Baal zu vermischen. Man suchte dem vorzubeugen, indem man die berühmteren Heiligtümer als dem Ursprung nach Jahve angehörige legitimierte und die Heiligkeit eines Orts von einer Erscheinung Jahves ableitete, sei es zur Zeit der Patriarchen, sei es nach der Einwanderung des Volks (S. 313). Allein das half nicht viel, solange man für Jahve das Bild des Baal, den Stier beibehielt, und nebenher noch in den Häusern Astartebilder und andere Teraphim gestattete. Legten dann noch die politischen Verhältnisse die Annahme des fremden Kults nahe, so wurde die Situation für den Jahvismus recht bedenklich, vergleiche die Schilderung der Verhältnisse zur Zeit eines Elias und Elisa.

So treffen wir um die Zeit eines Hiskia schon, und von da an ständig, Priester und Propheten geeinigt in dem Bestreben, die Kultusstätten im Lande

hin und her alle abzuschaffen. Bei den Propheten war an Stelle der Polemik gegen jeden Kultus die praktisch leichter durchführbare Forderung der Reform desselben getreten. Die Einheit der Kultusstätte erschien ihnen als Konsequenz der Einheit Jahves. Gab es nur *ein* Heiligtum, so war auch eher zu hoffen, dass der Kultus dort sich so umgestalten liess, dass er ihren Vorstellungen vom Wesen der Jahvereligion mehr entsprach. Welches Interesse die Priester Jerusalems an der Zentralisation hatten, liegt auf der Hand. Es braucht keineswegs eine niedere Selbstsucht gewesen sein, die sie trieb. Es war ihr aufrichtiger Glaube, dass das uralte Heiligtum der Lade das echte Jahveheiligtum gegenüber den ursprünglich kanaanitischen Höhen sei. So macht Hiskia den ersten Versuch, die Höhen abzuschaffen und die Bilder aus dem Gottesdienst zu entfernen; die eherne Schlange wurde aus dem Tempel von Jerusalem hinausgeworfen (II Reg 18 4). Viel wurde damit nicht erreicht; denn mit seinem Sohne Manasse kam die assyrische Partei ans Ruder, und damit drang wieder heidnisches Wesen in Menge ein. Dann, unter Josia, kam das Dt zustande mit seiner Grundforderung der Einzigkeit des Opferorts (Dt 12). Im 18. Jahr des Josia (621 v. Chr.) wurde das ‚Buch der Lehre' im Tempel gefunden, und der König, beraten von seinen Priestern und der Prophetin Hulda, säumte nicht, es zum Reichsgesetz zu erheben und mit aller Energie durchzuführen. Mit einem Streich fielen alle die zahlreichen Bâmôt und Altäre, die grünen Bäume und Haine (II Reg 23). Wie unausrottbar tief aber die Kultussitte eingewurzelt war, sieht man daraus, dass nach Josias Tod wieder alles sich zum Alten wandte. Das Gesetz war freilich da und bestand zu Recht, aber es durchzuführen gelang den Priestern und Propheten nicht.

Die Geschichte kam ihnen zu Hilfe. Der zwei Generationen hindurch dauernde Aufenthalt im fremden Lande brachte die Loslösung von der ererbten Kultussitte, soweit diese an den Boden Kanaans geknüpft war, und den endgültigen Sieg des Jahvismus bei den Exulanten. Die Zurückgekehrten waren überzeugte Jahvediener oder wenigstens unter der Leitung solcher. Sie hielten sich streng an das Gesetz im Dt und dachten nicht daran, die alten Bâmôt und Altäre wieder aufzurichten. Für sie war es selbstverständlich, dass der *eine* Gott auch nur *einen* Tempel haben kann. So braucht denn auch der Priesterkodex (abgesehen von dem älteren Heiligkeitsgesetz Lev 17 1 ff.) darüber keine ausdrücklichen Gebote mehr zu geben. Er setzt die Einheit der Kultusstätte einfach als unanfechtbar gegeben voraus.

§ 64. Die nachexilische Theorie vom Heiligtum.

Zu Ezechiels Tempel vergleiche die Kommentare. — WBaehr, Symbolik des mosaischen Kultus I 97 ff. — JRiggenbach, Die mosaische Stiftshütte, Basel 1887. — JWellhausen, Prolegomena[4] 39 ff.

Die nachexilische Theorie vom Heiligtum, seinem Wesen und seinem Charakter hat in zwei Phantasiebildern eines idealen Heiligtums ihren Aus-

druck gefunden: in Ezechiels Tempelvision und in der Stiftshütte des] sterkodex.

1. Der Tempel Ezechiels (Ez 40—43) ist eine Mischung Phantasie und Wirklichkeit (s. S. 210 Anm.). Er zeichnet sich durch str Symmetrie aus. Das Grundmass ist die Längeneinheit von 50 Ellen, wie am deutlichsten zeigt, wenn man durch Hilfslinien den Plan in kleine (drate von 50 Ellen Seitenlänge einteilt (s. Fig. 247). Das Tempelareal dem ringsumgehenden Landstreifen ist 600 (= 12 × 50) Ellen lang ebenso breit. Das Verhältnis von Länge und Breite bei den einzelnen E ten ist mit Vorliebe das von 2 : 1. Die Torhallen haben alle sechs Länge von 50, eine Breite von 25 Ellen, das Tempelgebäude eine solche 100, resp. 50 Ellen; der den Altar umgebende Raum wird auf 100 Ellen Quadrat berechnet etc.

Die grosse prinzipielle Aenderung der Anlage gegenüber dem salo nischen Tempel besteht darin, dass Ezechiel den Tempel vollständig isoli Nach Zerstörung der alten Burgbauten kann er über den Gottesberg verfügen. Der ganze Tempelbezirk muss als hochheilig frei bleiben von w lichen Bauten: kein königliches oder staatliches Gebäude darf sich in Nähe des Tempels befinden. Die Berührung des profanen Volkes mit d Heiligtum beim Gottesdienst muss verhütet werden: daher die zwei Vorh (im vorexilischen Tempel nur *einer*), von denen der innere den Priest reserviert bleibt.

Demnach gestaltet sich die Anlage folgendermassen: das ganze Temp areal ist ein Quadrat von 500 Ellen Seitenlänge, eingeschlossen durch ei Mauer von 6 Ellen Höhe und Dicke. Ringsum gehört noch ein Streifen v 50 Ellen Breite zum heiligen Bezirk und darf auch von den Priestern nic bebaut werden. Drei grosse (50 : 25 Ellen) Torgebäude (A) mit Nischen u einer Vorhalle (a) führen in der Mitte der N.-S.- und O.-Seite in den äusser Vorhof (B), der in einer Breite von 150 Ellen den inneren im N., S. u O. umgibt. Der Mauer entlang ist ein 50 Ellen breiter Streifen gepflaster auf diesem stehen 30 Hallen (1—30) für das Volk, als Speiseräume etc. ge dacht (vgl Ezr 10 6 Neh 13 4 ff.). Die vier Ecken des Hofs sind durch Zäun abgetrennt und dienen als Küchen für das Volk (D). Vom äusseren Vorho führen drei den oben genannten genau entsprechende Torgebäude (E) in de inneren Hof (F), der alles Heilige in sich vereinigt. Das östliche Tor ha in seiner Vorhalle vier Tische zum Schlachten der Sünd- und Schuldopfer (S) im Freien neben der Vorhalle 4 (oder 8?) solche für die Friedens- un Brandopfer (H). An das Nord- und Südtor angebaut sind Hallen (J), i denen sich die diensttuenden Priester aufhalten, auf der S.- und N.-Seit des inneren Vorhofs, dem Tempelgebäude gegenüber zwei durch einen Gang getrennte Reihen Zellen (K), in denen die Schuld- und Sündopfer aufbewahrt und verzehrt werden. An sie schliessen sich im W. die Küchen für die Priester an (L). Das Gebäude auf der Westseite hinter dem Tempel (M) enthielt vermutlich Waschräume und Aborte; es entspricht dem II Reg 23 11

und I Chr 26 18 genannten *parbâr*. Genau in der Mitte des quadratischen Raums vor dem Eingang des Heiligtums (a b c d) steht der Brandopferaltar (N). Im übrigen sind die Geräte des ezechielischen Tempels dieselben wie die des salomonischen.

Auf alle weiteren Einzelheiten braucht hier nicht weiter eingegangen zu werden, da der Plan ja nie verwirklicht wurde.

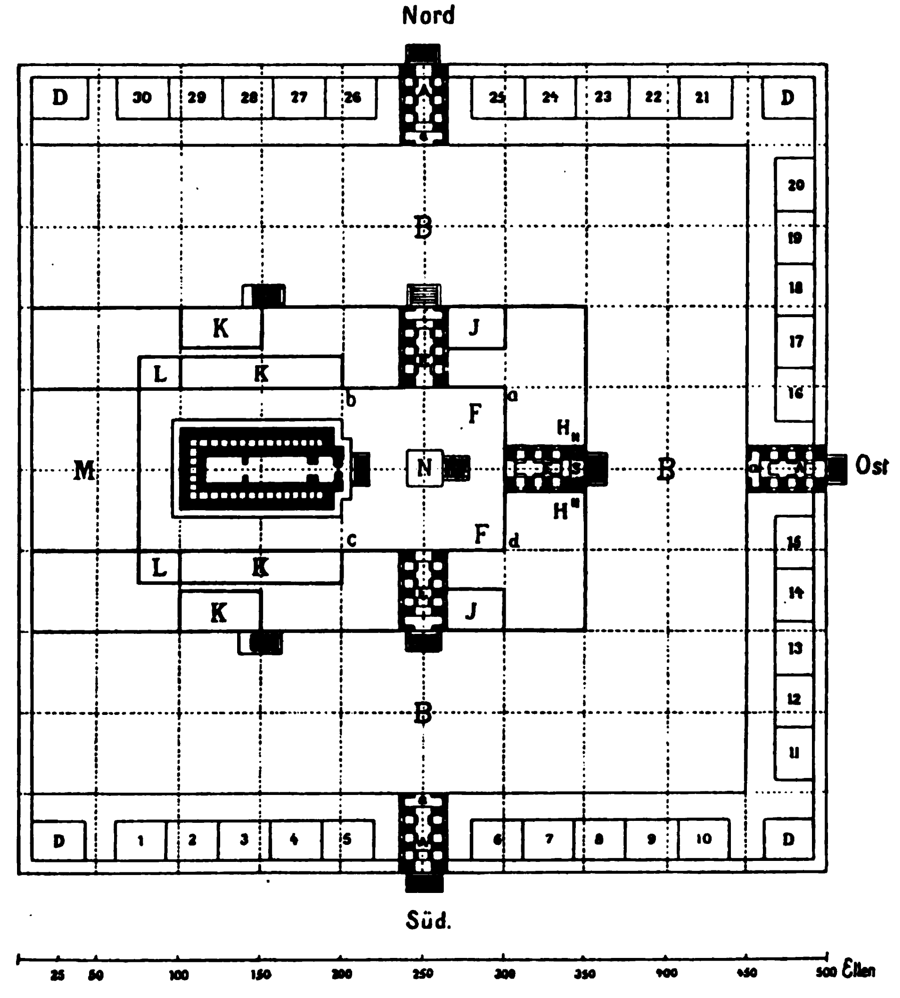


Abb. 247. Grundriss des Ezechielischen Tempels.

2. Aus demselben Grunde hat auch bei der Stiftshütte von P die Archäologie kein grosses Interesse an dem Detail der Konstruktion (Ex 25—27 35—40)[1].

a) Die ‚Wohnung' (*mischkân*) ist ein Bretterhaus, dessen Wände aus Bohlen von 10 Ellen Höhe und $1^1/_2$ Ellen Breite so zusammengesetzt sind,

[1] Ueber die Bezeichnung *'ôhel mô'êd* s. oben S. 312.

dass die Längsseiten je von 20, die Rückwand von 8 Brettern gebildet werd (Ex 26 18 ff.). Demnach hat die Hinterwand aussen eine Länge von mindeste 12 Ellen. Da nun der Verfasser sich das Allerheiligste als einen Kubus v 10 Ellen (innen gemessen) denkt, so berechnet sich die Dicke der Balk auf 1 Elle[1]. Es liegt auf der Hand, dass es eine reine Fiktion ist, e solches Bauwerk aus Balken von ca. 50 cm Dicke und ca. 75 cm Breite e ‚Zelt' (*'ôhel* Ex 26 7 u. o.) zu nennen. Nicht das Beduinenzelt, dessen Wänd aus Teppichen bestehen, die über ein paar dünne Stangen gehängt werde (s. S. 87 ff.), hat für einen derartigen Bau die Vorlage gebildet, sonder das massive Haus ist hier tragbar gemacht worden. Daran ändert es nicht dass der Verfasser das Dach der Wohnung aus Teppichen bestehen läss deren vier aufeinander über dieses Holzhaus gehängt sind: zu unterst 1 Teppiche in Buntwirkerarbeit (über die Farben vgl. S. 234 f.) mit je 50 gol denen Hacken und purpurnen Schleifen[2], dann elf Ziegenhaardecken mit j 50 kupfernen Hacken, darüber eine Ueberdecke von rotgefärbten Widderfelle und endlich eine solche aus Seekuhfellen. Im übrigen ist die Vorstellung eines Zeltes korrekt festgehalten: die eigentliche Decke wird mittelst Seilen an Zeltpflöcken, die in die Erde gerammt werden, befestigt (Ex 35 18); statt der Türen dienen wie beim Zelt Teppichvorhänge sowohl beim Eingang ins Allerheiligste[3] als bei dem ins Heilige. Die Scheidung dieser beiden Räume bietet gegenüber dem salomonischen Tempel nichts Besonderes.

b) Ein Vorhof von 100 Ellen Länge und 50 Ellen Breite umgibt die Wohnung auf allen vier Seiten. Lange Vorhänge aus gezwirntem Byssus, an 60 Pfosten befestigt, schliessen ihn von dem übrigen Lager ab. Der Eingang ist auf der Ostseite, das Ganze ist also orientiert wie der Tempel (S. 330).

c) Die Geräte der Stiftshütte zeigen gegenüber denen des Tempels[4] diejenigen Veränderungen, welche für ein Wanderheiligtum notwendig waren. Die Lade war an sich schon tragbar; die Kerube werden in der Stiftshütte nicht neben der Lade aufgestellt, sondern auf dem Deckel der Lade selbst

[1] Man kann natürlich, um dieser Folgerung zu entgehen, auch annehmen, dass die Beschreibung Ex 26 18 ff. ungenau ist und die Eckbretter besondere Masse hatten. Aber die Tatsache, dass der Verfasser gar nicht über die Möglichkeit seiner Konstruktion weiter reflektiert, zeigt sich auch anderweitig.

[2] Diese Decke ist 28 Ellen breit; der Verfasser bezeichnet sie als zur „Wohnung" gehörig und nennt erst die Ziegenhaardecke das „Zeltdach"; er denkt sich demnach die Teppiche auf der Innenseite der Holzwände herunterhängen als Wandverkleidung, vergisst aber dabei zu sagen, wie man sich die Befestigung dieser Teppiche oben zu denken hat.

[3] Dieser Vorhang heisst *pârôkhet*. In den babylonischen Tempeln wird das Allerheiligste, das Adyton mit dem Götterbild, häufig als *parakku* „(Götter)kammer" bezeichnet. Ein solcher lexikalischer Zusammenhang ist zugleich auch ein sachlicher.

[4] In den meisten Abweichungen stimmen die Geräte der Stiftshütte mit denen des zweiten Tempels überein (S. 340 f.). Dieser letztere hat sich also hierin genau nach den Angaben des Gesetzes gerichtet.

in viel kleineren Dimensionen angebracht (Ex 25 10 ff.). Der Schaubrottisch, ebenfalls etwas verkleinert, wird durch Tragstangen tragbar gemacht (Ex 25 23 ff.). Statt der 10 Leuchter wird praktischerweise bloss ein einziger, dieser aber mit 7 Armen angefertigt (Ex 25 31 ff. s. u.). Ueber den goldenen Räucheraltar (Ex 30 1—10) s. oben S. 331 f. Das eherne Meer wird zu einem kleinen ehernen Becken auf ehernem Gestell, in dem sich die Priester waschen (Ex 30 17—21). Eine ganz merkwürdige Umgestaltung erhält der Brandopferaltar des Vorhofs: er wird (abgesehen von der Verkleinerung: 5 Ellen im Quadrat) aus Akazienholz mit einem Kupferüberzug hergestellt, eine Konstruktion, die sinnlos genannt werden müsste, wenn nicht ihr Sinn ganz deutlich durchblicken würde: der salomonische Altar soll bleiben was er ist, ein eherner Altar, aber er muss tragbar gemacht werden.

3. Der Nachweis, dass wir es bei der Stiftshütte nicht mit geschichtlicher Wirklichkeit zu tun haben, gehört in seinen Einzelheiten nicht in dieses Buch. Wohl aber ist es hier von Interesse zu sehen, wie die Symbolik bei ihr und im Tempel Ezechiels in ganz demselben Masse wie in den allerältesten Heiligtümern zu ihrem Recht kommt. Und zwar hat jedermann sie verstanden, Josephus (Ant. III 7 7) und Philo (de Vita Mosis III 147 ff.) geben ihre Bedeutung im wesentlichen richtig an. Das dreigeteilte Heiligtum ist ihnen ein Bild des Weltalls: das Allerheiligste ist der Himmel, das Heilige die Erde und der Vorhof das Meer (vgl. S. 318). Der Schaubrottisch mit seinen 12 Broten versinnbildlicht das Jahr mit seinen 12 Monaten, d. h. die Tierkreisbilder, der Leuchter die sieben Planeten. Die Wasserflut erscheint bei Ezechiel als Tempelquelle, in der Stiftshütte ist naturgemäss nur ein kleines Becken vorhanden (s. o.); vielleicht ist auch daran gedacht, dass der Sand der Wüste wie sonst im wasserarmen Arabien (H Winckler, Arabisch-Semitisch-Orientalisch 101) das Wasser vertritt.

Nicht minder deutlich tritt uns bei Ezechiels Tempel und der Stiftshütte eine neue Deutung der Dreiteilung der Anlage entgegen aus dem Gedankenkreis des Jahvismus, aus der beherrschenden Vorstellung von Jahves Heiligkeit heraus. Die Heiligkeit der drei Teile ist eine von innen nach aussen entsprechend abgestufte: Allerheiligstes, Heiliges, Vorhof[1]. Ihr entspricht die Gliederung des Volks: Hohepriester, Priester (und Leviten), Laien. Ebenso die Teilung des Landes bei Ezechiel: Tempelbezirk (42 15—20 43 12), um diesen unmittelbar herumliegend das Priesterland und das der Leviten, und dann das der Laien (45 1 ff. 48 1 ff.). Abermals ebenso die Lagerordnung des Priesterkodex: die Stiftshütte im Zentrum, als innerster Kreis die Aaroniden, als mittlerer die Leviten, als äusserster Kreis die weltlichen Stämme (Num 2 1 ff.). Auch hier ist also das Kleine ein Abbild des Grossen, und selbst das Weltall zeigt diese Abstufung der Heiligkeit: „die Hölle lobet

[1] Die Vierteilung bei Ezechiel (Priestervorhof und Laienvorhof) entspricht der Vierteilung des Volks: Hohepriester, Priester, Leviten, Laien und ist veranlasst durch das Bestreben, die Laien = Profanen ganz vom Heiligtum fernzuhalten (vgl. § 69).

dich nicht" (Jes 38 18 Ps 6 6 u. a.), sie ist ein unreiner Ort und was ihr angehört, das Tote, ist unrein.

Das eigentliche Heiligtum, die Wohnung des Gottes (jetzt das ‚Allerheiligste' genannt), darf nur der Hohepriester, und auch dieser bloss *einmal* im Jahr und unter ganz besonderen Zeremonien, betreten (so bei P Lev 16). Das Heilige ist für die Priester reserviert und dem profanen Volk verschlossen. Dieses ist auf den Vorhof beschränkt und wird auch da schliesslich, der Theorie Ezechiels entsprechend (s. o.) vom Altarhof ausgeschlossen (s. S. 341). Die strengste Scheidung des Heiligen vom Profanen ist das oberste Prinzip. Hatten vorher die Propheten so vielfach über Entweihung des Heiligtums, freilich in ganz anderem Sinne, zu klagen gehabt, so soll jetzt eine solche Entheiligung ganz unmöglich gemacht werden. Mit dem heiligen Wohnsitz Jahves sollen nur Personen von zweifelloser Heiligkeit (d. h. die Priester) in Berührung kommen.

§ 65. Der nachexilische Tempel.

1. Der Tempel Serubbabels. Nach dem Chronisten (Ezr 3) war die erste Sorge der Heimgekehrten, den Kult wieder einzurichten. Zu dem Ende bauten Serubbabel und Josua den Brandopferaltar an der alten Stelle wieder auf (Ezr 3 3), und vom 1. Tag des 7. Monats an wurde der regelmässige Opferdienst wieder ausgeübt. Ist dieser Bericht auch in Einzelheiten wenig zuverlässig, so darf doch die Hauptsache, die Errichtung des Altars gleich nach der Heimkunft, als etwas selbstverständliches betrachtet werden. Ohne Altar kein Opfer, ohne Opfer kein Gottesdienst. Ebenso selbstverständlich ist, dass man gleich mit dem Bau des Tempels begann (vgl. Ezr 3 8 ff.). Die Frage, wann dieser vollendet wurde, ob die Bauten zur Zeit des Propheten Haggai (520—516 v. Chr.) die erste Vollendung des Tempels oder einen Erweiterungsbau bedeuteten, kann nicht näher eingegangen werden (vgl. HWINCKLER in KAT[3] 285 ff.).

Ueber das Bauwerk selber haben wir nur wenige zerstreute Notizen. In dem Edikt des Cyrus (Ezr 6 3 ff.) erscheint der ganze Bau als ein königliches Unternehmen. Es hat an sich nichts Unwahrscheinliches, dass Cyrus in königlicher Freigebigkeit beschloss, den Tempel in Jerusalem auf seine Kosten wieder aufzubauen. Dann begreift es sich sehr gut, dass der König die Grösse etc. für den Bau vorschrieb, allein der Text ist unheilbar verdorben. Nur das wissen wir, dass der zweite Tempel dem alten salomonischen an Grösse und Pracht gewaltig nachstand. ‚Wie nichts' war das Haus in den Augen derer, die in ihrer Jugend noch den Glanz des ersten Tempels gesehen hatten. Der Gesamtumfang des Tempelgebietes wird also den des alten Tempels schwerlich überschritten haben.

Es ist interessant, zu sehen, wie weit Praxis und Theorie hier auseinander gingen. Gerade das Wesentlichste an den Forderungen von P und Ezechiel, die strenge Absperrung des Heiligtums von den Laien, wurde im neuen Tempel nicht sogleich durchgeführt. Er scheint allerdings zwei

Vorhöfe gehabt zu haben (I Makk 4 38 48 αὐλαί). Allein — was das Wichtigste ist — auch der Laie hatte Zutritt in den inneren Vorhof mit dem Altar. Als Alexander Jannäus einmal beim Laubhüttenfest etwas gegen die Opferordnung versah, warf ihn das Volk mit Palmzweigen und Zitronen. Infolge dessen liess er um den Priestervorhof herum eine hölzerne Umfriedigung ziehen, so dass von jetzt ab dieser heilige Ort für die Laien nicht mehr zugänglich war (Josephus, Ant. XIII 372).

Sonst erfahren wir noch, dass der Tempel Zellen hatte, wohl in einem Anbau wie der salomonische (Ezr 8 29 u. a.), vielleicht auch in den Vorhöfen (I Makk 4 38). Josephus redet auch von Säulenhallen, die den Tempel rings umgeben haben (Ant. XI 108). In späterer Zeit führte eine Brücke von dem Westhügel über das Tyropöon zum Tempel hinüber (Josephus, Ant. XIV 58).

Von den Tempelgeräten fehlte das Heiligste, die Lade. Das Allerheiligste war ganz leer, an Stelle der Lade wurde ein Stein gelegt, auf den der Hohepriester am grossen Versöhnungstag die Räucherpfanne stellte (Josephus, Bell. Jud. V 5 5; Mischna tr. joma 5 2 *'eben schatjâ* genannt). Im Heiligen stand wie im alten Tempel ein Schaubrottisch; dagegen an Stelle der 10 Leuchter nur ein einziger goldener mit 7 Armen, den Antiochus wegnahm (I Makk 1 23). Der Makkabäer Judas liess einen neuen herstellen. Dasselbe Schicksal hatte der goldene Räucheraltar (vgl. S. 331)[1]. Der Altar des Vorhofs ist im zweiten Tempel streng nach den Vorschriften des Gesetzes gebaut: aus Steinen und mit einem schiefen Aufgang (I Makk 4 44 ff.). Endlich trifft auch darin die Beschreibung der Stiftshütte auf den zweiten Tempel zu, dass dieser nur *ein* Wasserbecken hat (vgl. Sir 50 3; was diese Stelle besagen will, ist allerdings ganz dunkel).



Abb. 248. Siebenarmiger Leuchter. Abbildung auf dem Titusbogen.

Von Antiochus Epiphanes wurde der Tempel gründlich geplündert und entweiht. Nach Wiedereroberung der Stadt liess ihn Judas Makkabäus reparieren, einen neuen Altar und neue Geräte für das Heilige herstellen und weihte ihn neu ein (I Makk 1 23 ff. 4 43 ff.). Zugleich befestigte er das Heiligtum durch hohe Mauern und starke Türme (I Makk 4 60), so dass der Tempel von da an recht eigentlich als die feste Burg von Jerusalem gelten konnte.

[1] Auch noch in später Zeit dauert das oben (S. 331 f.) besprochene Schwanken der Angaben fort: Hekataeus von Abdera kennt nur zwei goldene Geräte im Heiligen, den βωμός und den Leuchter (Josephus c. Ap. I 22), ebenso die Darstellung auf dem Titusbogen; der Verfasser von II Makk 2 5 nennt nur den Räucheraltar und den Leuchter.

2. Der Tempel des Herodes. Dem baulustigen und prachtli
benden Herodes war der alte Tempel nicht mehr schön genug. Er bega
im 18. Jahre seiner Regierung (20—19 v. Chr.) den Umbau. Erst kurz v
seiner Zerstörung, zur Zeit des Albinus (62—64 n. Chr.), wurde der B
ganz vollendet. Ueber die Ausdehnung und die grossartigen Substruktion
s. S. 211. Den Umfassungsmauern entlang liefen auf allen vier Seit
prächtige Säulenhallen. Am grossartigsten war die dreischiffige Halle d
Südseite, getragen von vier Reihen mächtiger korinthischer Säulen. Hi
nun waren die beiden Vorhöfe streng von einander geschieden. Der äusser
etwas tiefer liegende, war noch nicht ‚heiliger Raum' im eigentlichen Sin
er war auch den Heiden zugänglich. Der innere Vorhof um das Tempelge

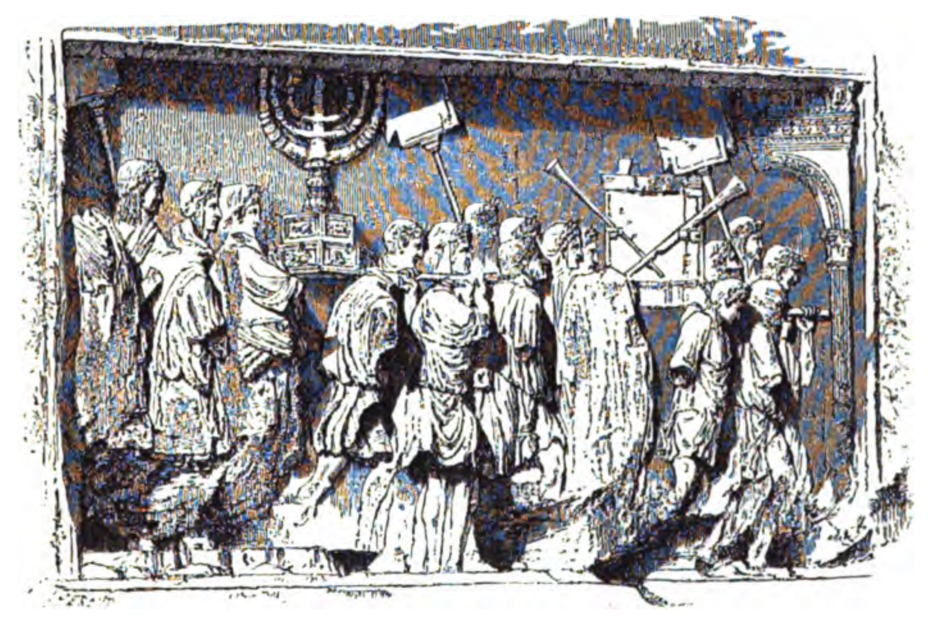


Abb. 249. Die Tempelgeräte auf dem Relief des Titusbogens.

bäude her war vollständig abgeschlossen und von festen Mauern umgeben. Ausserdem lief unterhalb den Stufen, die zu ihm führten, eine steinerne Brustwehr herum; an ihr waren Warnungstafeln angebracht, welche allen Nichtjuden ein weiteres Vorschreiten aufs strengste untersagten (s. Abb. 250). Der innere Vorhof war dann wieder durch eine Quermauer, die von Nord nach Süd lief, in zwei Hälften geteilt. Der östliche Raum bildete den sogenannten ‚Vorhof der Frauen', weil er auch den israelitischen Weibern zugänglich war. Die Westhälfte, die noch etwas höher lag, durfte nur von den Männern betreten werden. Genauer auf die Einzelheiten des Baues, der im wesentlichen in griechischem Stil errichtet war, einzugehen, ist hier nicht der Ort. Die Geschichte der Erbauung und die eingehende Beschreibung s. bei Josephus, Ant. XV 380 ff. Bell. Jud. I 21 1 V 5. Vgl. Spiess, Das Jerusalem des Josephus, 1881 46—94.



Abb. 250. Warnungstafel aus dem herodianischen Tempel.

Umschrift.

ΜΗΘΕΝΑΑΛΛΟΓΕΝΗΕΙΣΠΟ
ΡΕΥΕΣΘΑΙΕΝΤΟΣΤΟΥΠΕ
ΡΙΤΟΙΕΡΟΝΤΡΥΦΑΚΤΟΥΚΑΙ
ΠΕΡΙΒΟΛΟΥΟΣΔΑΝΛΗ
ΦΘΗΕΑΥΤΩΙΑΙΤΙΟΣΕΣ
ΤΑΙΔΙΑΤΟΕΞΑΚΟΛΟΥ
ΘΕΙΝΘΑΝΑΤΟΝ.

μηθένα ἀλλογενῆ εἰσπορεύεσθαι ἐντὸς τοῦ περὶ τὸ ἱερὸν τρυφάκτου καὶ περιβόλου. ὃς δ' ἂν λήφθῃ ἑαυτῷ αἴτιος ἔσται διὰ τὸ ἐξακολουθεῖν θάνατον.

Uebersetzung.

Kein Heide darf eintreten innerhalb des Gitters und des Geheges um das Heiligtum! Wer aber ergriffen wird, hat sich selbst die Schuld zuzuschreiben, weil der Tod darauf folgt.

Kap. II.

Die Priester.

§ 66. Das Priestertum der vorköniglichen Zeit.

WGrafBaudissin, Die Geschichte des alttestamentlichen Priestertums, Leipzig 1889. — JWellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels, Kap. 4 u. 5. — Ders., Reste arabischen Heidentums², 130—140. — BStade, Bibl. Theologie des A. T. I § 62. — ESellin, Das altisraelitische Ephod, Giessen 1906 (in „Orientalische Studien" 699 ff.).

1. Das israelitische Priestertum leitet seine Herkunft von Mose ab. Vor Mose gab es keine Priester, weil es keinen Jahvekult gab. Nach

dem Priesterkodex, für den der Beruf des Priesters in der Darbringu Opfer aufgeht, gab es in der vormosaischen Zeit auch kein Opfer. Erzählungen bei E und J wird zwar in der Patriarchenzeit oft und v opfert, aber man braucht dazu keinen Priester, die Patriarchen und I besorgen das selbst. Für beide ist der Jahvedienst der Erzväter nur l kult, Familienkult, es gibt noch kein Volk, das ihn als öffentlicher hätte haben können. Das gibt es erst seit und durch Mose. Dar Mose der erste Priester. Er amtet selbst als solcher beim Bundess (Ex 24 6) und empfängt als Priester, d. h. als Verwalter des Zeltheili (s. u.), die Orakel von Jahve (Ex 33 7 ff.). Das bleibt sein Vorrecht nachdem er die „Kinder Levis" für den Dienst Jahves ausgesondert ha 32 26 ff.). So führt auch das Priestergeschlecht von Dan seine Abkun Gersom den Sohn Moses zurück (Jdc 18 30). Das Priestertum Moses dann seinerseits wieder in Verbindung gebracht mit dem midianitischen stertum (S. 56).

Nach der Darstellung des Priesterkodex hat allerdings Mose das steramt an Aaron und seine Söhne gegeben und diese auf Jahves Befe Priestern geweiht (Ex 29), so dass Aaron als der Stammvater aller Pri erscheint. Wie alt diese Vorstellung ist, wissen wir nicht, im A. T. is erst aus nachexilischer Zeit bezeugt; sie hängt mit der Scheidung von l stern und Leviten zusammen (s. u. S. 351 ff.).

Der älteste Erzähler, der Elohist, stellt, wie wir aus dem ihm folgenden Prie kodex (Ex 7 1) sehen, das Verhältnis von Aaron zu Moses so dar, dass Moses der Aaron sein Nabi (= Sprecher) ist. Das ist babylonisch ausgedrückt Marduk und N griechisch Juppiter und Merkur (ApGesch 14 1 ff.). Die in Nabi liegende Anspie hierauf hat der Jahvist dann vermieden, er nennt Aaron den „Mund" Moses und zeichnet ihn als „Leviten" (Ex 4 14—16), d. h. als Priester (s. u.), aber nicht im U schied von Mose, sondern neben Mose; weil er ebenfalls Priester ist, kann er neben M als Offenbarer des göttlichen Willens auftreten. Mit Mose ist natürlich seine g Familie im Besitz des Priestertums. — Es sind die Jerusalemer Tempelpriester g sen, die im Unterschied von den anderen die Aaroniden im Sinn des Gesetzes zu beanspruchen (s. u. S. 351 ff.). Sie sind die Priester der Lade; und die andere aaronidi Linie, die Eliden (I Chr 24 3 6, s. S. 349), sind dies ebenfalls vor ihnen gewesen. Sc dies ganz zufällig sein? In Aharon zum mindesten eine Anspielung auf ha-aron „ Lade", zu finden entsprach jedenfalls durchaus dem Geschmack und der Wissensc jener Zeit. Dazu nehme man, dass nach der ältesten Quelle (E in Ex 33 7—11) Jo als der Gehilfe Moses und Hüter des Orakelzeltes und der Lade erscheint, also a im Priestertum als Nachfolger Moses gedacht ist: neben ihnen hat Aaron als Prie keinen Platz. Aber Josua wird durch Aaron verdrängt; die Ansprüche von Ephra Benjamin sind mit der Lade auf Jerusalem übergegangen.

2. Die Amtsbezeichnungen für den Priester sind *kôhên* und *lewî*, bei in alter Zeit gleichbedeutend, ein Rangunterschied etc. zwischen beid wird erst später gemacht. Eine Aufklärung über das Amt, die Tätigk der Priester geben uns diese Titel nicht; ihre Etymologie ist undurchsicht sie finden sich auch bei andern semitischen Völkern.

Lewî erklärt Nu 18 2 4 (P) eine durch *jillâwû*: sie „schliessen sich an" an Aarc eine Erklärung, die von der späteren Stellung der Leviten ausgeht. — *Kôhên* findet si bei den Phöniziern und bei den Arabern. Bei letzteren bedeutet *kâhin* den Wahrsage Das ist eine sekundäre Entwicklung. Zunächst ist der Priester als solcher, d. h. a Verwalter eines Heiligtums mit Gottesbild etc. immer auch zugleich naturgemäss der Man der Orakel erteilt. Vgl. auch JWELLHAUSEN, Reste arabischen Heidentums² 184 ff.

Dass insbesondere „Levit“ *lewî* nicht wie das A. T. es meist darstellt, Bezeichnung der Stammeszugehörigkeit, sondern des Amtes ist, beweist der Umstand, dass auch die minäischen Inschriften diese Bezeichnung *lawi'u* und *lawi'at* für Priester beziehungsweise Priesterin verwenden. Von diesem Gebrauch des Worts haben sich im A. T. noch Spuren erhalten. Dass Ex 4 14 Aaron der Levit genannt wird, hat im Zusammenhang der Stelle nur einen Sinn, wenn damit gesagt sein soll, dass auch er wie Mose Priester ist und priesterliche Qualifikation hat. In Jdc 17 7 ff. tritt ein junger Mann aus Bethlehem in Juda, ein Stammesangehöriger von Juda also (vgl. v. 7) als Levit auf und wird als ein solcher bei dem Heiligtum Michas angestellt, mit diesem Beinamen wird er also als Berufspriester bezeichnet. Und schliesslich ist sogar im Priesterkodex und sonst das Wort mehr Amtsbezeichnung als Bezeichnung der Stammeszugehörigkeit: wenn die „Leviten“ von den Priestern, die doch auch zum Stamme Levi gehören, unterschieden werden, so bezeichnet die Benennung sie als die Inhaber der untergeordneten Dienststellen am Tempel. Nur dem Amtsnamen, nicht dem Namen des Stammvaters Levi, kann der oben angeführte Versuch einer Etymologie bei P gelten (Nu 18 2 4).

In diesem Sinn war Mose ein Levit, der erste israelitische Levit (Ex 2 1), nach semitischem Sprachgebrauch sollte er eigentlich der „Vater aller Leviten“ heissen.

3. Das Priestertum war im ganzen alten Orient e r b l i c h. Das ist leicht verständlich. Der Besitz eines Heiligtums von einiger Bedeutung war eine einträgliche Sache und verlieh der Familie Macht und Ansehen, das zeigt am besten das Beispiel der Koreischiten in Mekka; das Orakelgeben war eine Kunst die gelernt sein wollte und in die der Vater den Sohn, aber nicht jeden Beliebigen einweihte. Und bis zu einem gewissen Grade war auch die Weisheit und Wissenschaft, die die Priester pflegten, Geheimlehre. Wie überall, so auch in Israel. Ganz abgesehen zunächst von der Ableitung der einzelnen Priestergeschlechter von Mose oder Aaron, welche die Vererbung des Priestertums voraussetzt, haben wir auch aus historischer Zeit Beispiele, die auch wo die Einzelangaben nicht historisch sind, doch die Tatsache der Erblichkeit beweisen. Der Levit Jonathan gilt als der Stammvater der Priester zu Dan (Jdc 18 30), von Eli übernehmen noch zu seinen Lebzeiten die Söhne das Amt des Vaters (I Sam 2 11 f.); die Priesterwürde in Nob war im Geschlechte Abimelechs erblich (I Sam 22 11), und dieses wieder leitete sich von den Eliden ab (I Sam 14 3). Damit ist natürlich nicht gesagt, dass nicht auch da und dort einmal ein Geschlechtsfremder in eine Priesterschaft gekommen wäre; das Beispiel Samuels, der von Eli zugelassen wird, beweist wenigstens die Möglichkeit und zeigt einen Weg, auf dem dies geschah: der als Gottgeweihter, als Diener im Heiligtum aufgenommene mag manchmal zu Rang und Würden gekommen sein. Aber immer wurde die Fiktion der Zugehörigkeit aller zum „Geschlecht“ aufrecht erhalten. Oder richtiger gesagt: das israelitische Leben hat gar keine andere Form, in der sich eine

solche Zusammengehörigkeit ausdrücken konnte, als eben die verwandtschaftlichen Beziehungen. Auch die Handwerkerzünfte z. B. sind noch in spätester Zeit in dieser Form organisiert (S. 147).

4. Derselbe Prozess hat sich im grossen wiederholt und zur Bildung eines **Priesterstammes Levi** geführt. Die Jahvepriester von Moses Geschlecht waren nicht die einzigen „Leviten". Die Lade hatte die ihrigen und ebenso eventuelle andere Stammesheiligtümer. Vor allem die kanaanitischen Heiligtümer hatten alle ihre mehr oder minder zahlreiche Priesterschaft. Und wir müssen annehmen, dass letztere in der Hauptsache in ihrem Besitz blieb. Denn sie hatte das Wissen, die Bildung, und damit repräsentierte sie eine geistige Macht, der sich auch die Eroberer unterwerfen mussten. Israelitische Priester konnten auch gar nicht ohne weiteres den Dienst an diesen Heiligtümern versehen, das musste gelernt sein. Und schliesslich: woher hätten überhaupt auf einmal die vielen israelitischen Priester kommen sollen? Aber in demselben Masse, wie die Heiligtümer für Jahve in Anspruch genommen wurden, wurden ihre Priester zu Jahvepriestern. Sie konnten das um so leichter, da Jahve zu ihnen kam nicht als ein fremder Gott, sondern in den Formen ihres Baal. So gilt auch vom Priesterstamm Levi, und von ihm noch in erhöhtem Masse, das Gleiche wie von allen anderen Stämmen, dass er sehr viel kanaanitisches Blut in sich hatte. Auch hier fand das Gefühl der Zusammengehörigkeit seinen Ausdruck in der Annahme einer Verwandtschaft durch gemeinsame Abstammung, zunächst wie es scheint von Mose (s. o.). Und schliesslich wurde aus den „Leviten" (= Priestern) ein eigener Stamm des Volkes Israel, der sich den andern an die Seite stellen konnte. Damit konnte man dann Mose nicht mehr als Haupt und Vater aller Priester brauchen, man konnte ihn doch nicht gut zum „Stammvater" und Sohn Jakobs machen. Also personifizierte man einfach den Amtsnamen Levi. Das sind Theorien, die sich natürlich nicht vor einem David oder Salomo entwickeln konnten, ehe es überhaupt ein geeintes Israel gab. So ist Levi der jüngste unter den Stämmen; das zeigt sich darin, dass er eigentlich überzählig ist als dreizehnter (S. 250). Er besteht aus den Priesterschaften der vielen Heiligtümer im ganzen Land herum; deshalb kann er auch kein geschlossenes Stammgebiet haben wie die andern.

Eine Schwierigkeit bot bisher immer die Levi betreffende Stelle des Jakobssegens (Gen 49 5—11), welche ihrerseits wieder auf die Dinageschichte (Gen 34 25) Bezug nimmt. Solange man in diesen Patriarchengeschichten nur die Wiederspiegelung historischer Verhältnisse suchte, musste man aus den genannten Stellen auf die Existenz eines weltlichen, recht kriegerischen Stammes Levi schliessen, der zusammen mit Simeon in grausamem Kampf einst aufgerieben worden. Da man die Gleichheit des Namens dieses und des Priesterstammes Levi doch nicht wohl als rein zufällig betrachten konnte, nahm man meist an, dass die Glieder des untergegangenen Stammes sich nachher zahlreich dem Priesterberuf zuwandten, hiezu als zum Stamme Moses gehörig auch als besonders geeignet galten, und dass so ihr Name Levit zur Bezeichnung der Priester geworden. Die minäischen Inschriften haben jedoch das als unmöglich erwiesen (s. o.). Und diese und andere Bemühungen, die beiden Stämme zusammenzubringen, sind ganz unnötig, seit man die astralmythologischen Beziehungen des Jakobssegens erkannt hat (S. 251). Simeon und Levi sind die Gemini, die Dioskuren, babylonisch (als Sonne und Mond) Gilgames und Eabani (vgl. Gilgamesepos). Sie morden die Männer im Kampf um

ihre Schwester (Dina, Gen 34), vergleiche die Dioskuren, die ihre Schwester Helena retten; im Gilgamesepos ist das Motiv des Kampfs mit dem Riesen, der Istars Heiligtum auf dem Cedernberg bewacht, nicht erkenntlich. Sie zerstückeln den Stier, — das ist nur verständlich aus dem babylonischen Text, wo beide den Himmelsstier töten und zerstückeln; desgleichen ihr Zorn und Grimm, der sich bei Gilgames und Eabani gegen ihre Schwester richtet. Ihr Tun ist Frevel, dazu vergleiche Istars Fluch wegen Tötung des Stiers, und Untergang ihre Strafe. Dies ist vielleicht israelitische Wendung der Sache, durch die der Erzähler geschickt den Anschluss an die wirklichen Stammesverhältnisse gewinnt: Simeon sowohl als Levi haben kein eigenes Stammesgebiet, sondern sind unter die übrigen Stämme zerstreut.

5. Die Aufgabe des oder der Priester an einem Heiligtum ist, zu opfern und Orakel zu erteilen. Was das erstere betrifft, so ist zu beachten, dass im alten Jahvedienst das Opfern durchaus nicht als ein dem Priester allein zukommendes Vorrecht betrachtet wurde, jedermann war dazu berechtigt. Gideon und Manoah bringen selber ihre Opfer dar (Jdc 6 18 ff. 12 15 ff.), die Leute von Bet Schemesch genieren sich nicht im mindesten, selber die Kühe, die den Wagen mit der Bundeslade gebracht, auf dem heiligen Stein zu opfern, und erst, wie sie damit fertig sind, kommen (in einem wenig geschickten Einschub) die Leviten, um hintendrein ihre Schuldigkeit zu tun (I Sam 6 14 f.). Wie das Bundesbuch es als Ordnung formuliert: „einen Altar aus Erde sollst du mir machen und darauf deine Schafe und Rinder opfern“ (Ex 20 24 ff.), so hat die alte Zeit es durchweg gehalten. Wer will, der schlachtet und opfert (I Sam 14 34 ff.); der Ephraimit Samuel, der Benjaminit Saul, der Judäer David opfern eigenhändig, ohne dass ihnen daraus ein Vorwurf erwächst (I Sam 7 9 14 35 f. 15 22 II Sam 6 13 f. 18).

An den Heiligtümern leiteten und besorgten natürlich die Priester die Darbringung der Opferstücke und des Opferbluts, eben weil sie die Herren des Heiligtums waren. Dafür erhielten sie dann ihren Opferanteil.

Das Orakelgeben dagegen kam den Priestern ausschliesslich zu. Ihr Orakel war das legitime Jahveorakel; alle anderen fielen unter den Begriff der verbotenen Zauberei und Zeichendeuterei, was immer die Mittel waren, durch die man die Gottheit befragte[1]. So erhält Mose als Priester des Orakelzelts seine Offenbarungen dort (Ex 33 7 ff.). Durch die Priester befragen Saul und David Gott (I Sam 14 18 23 9 30 7 u. a.). Noch im Dt gehört das Losorakel den Leviten zu, ihr priesterlicher Beruf wird dadurch dargestellt, dass sie dem Volk die Tora Jahves geben, wozu jedenfalls diese Losorakel in alter Zeit auch gehörten[2].

Diese Tora besteht aber auch noch in anderem: im ganzen alten Orient waren die Heiligtümer zugleich die Pflegstätten aller Wissenschaft. Auch

[1] Die von der Gottheit mit besonderer Fähigkeit begabten Seher, aus denen sich das Prophetentum entwickelte, gehören natürlich nicht hieher, so wenig wie die besonderen Offenbarungen, die Jahve ausnahmsweise einem seiner Lieblinge im Traum oder durch andere Zeichen gab.

[2] Ansprechend ist die Vermutung J. Wellhausens, dass auch das Wort *tôrâ* (Dt 33 10) letztlich auf das Losorakel zurückgehe, und das Verbum hiezu ursprünglich das Werfen der Lospfeile bedeute (vgl. I Sam 31 3 und das Pfeilorakel der Araber). Jedenfalls ist die sachliche Zusammengehörigkeit sicher.

in Israel ist die Weisheit des Orients und die spezifisch israelitische ,
zunächst im Besitz der Priesterschaften. Die Lehre umfasst, wie w
(S. 159 ff.) gesehen, Gott und Welt, darum ist auch das, was wir weltlicl
senschaft nennen, im orientalischen Altertum Lehre der Priester (z.
Medizin, vgl. S. 165 ff.). Dass die Priester vor allem die Rechtskı
waren, und darum auch Richter und Notare für das Volk, ist scho
besprochen worden (S. 272 f.). Nicht zum mindesten auf diesem ihr
stigen Besitz beruhte ihre Macht und ihre Bedeutung in alter Zeit.

6. Ihre Mittel, Jahve zu befragen, war der E p h o d mit dem Lo
der U r i m und T u m m i m. „Bring den Ephod her", sagen Dav
Saul zum Priester, wenn sie ein Orakel wollen (I Sam 14 18 23 9 30 7).
das Orakel und Tora erteilen der eigentliche Beruf des Priesters ist,
deshalb auch geradezu so ausgedrückt werden, dass Gott die Eliden erwähl
dass sie vor ihm den Ephod tragen (I Sam 2 28 vgl. I Sam 14 3 22 18).
Ephod dient, so weit wir sehen, sonst keinen anderen Zwecken, insbes
wird nirgends ihm geopfert oder Blut an ihn gebracht, oder vor ihm ge
Im Unterschied von dem sogleich zu besprechenden linnenen Ephod,
Amtsschurz der Priester, wird der Orakelephod nie als linnen bezei
er kann vielmehr recht kostbar sein (Jdc 8 26, wo die Zahl von 28 kg
freilich gewaltig übertrieben ist); er wird getragen (*nasa*), nicht umg
aber nur, wie erwähnt, wenn man Gott befragen wollte, sonst war
Heiligtum deponiert (I Sam 21 10). Natürlich hat jedes Heiligtum nur e
solchen Ephod. Zieht das Volk in den Krieg, so muss selbstverstän
auch der Ephod mitkommen, denn die Orakel kann man hier weniger a
entbehren. Der Priester bringt ihn deshalb von Ort zu Ort mit, aber er
ihn nur an, wenn man ein Orakel braucht. Da dieser Ephod nirgends
schrieben ist, können wir auf seine Form nur aus dem späteren hohepri
lichen Ephod einen Rückschluss machen, der sich aus diesem alten Ora
ephod entwickelt hat und ebenfalls mit der die Lose enthaltenden Ora
tasche verbunden ist (§ 69). Darnach ist auch der alte Orakelephod
der linnene Ephod (s. u.) ein Lendenschurz, nur viel kostbarer als jener, r
mit Gold durchwoben (vgl. die kostbaren ägyptischen und phönizischen I
denschürzen AErmann, Aegypten 94, 285 f., Perrot u. Chipiez, Hist. de l'a
413. 428. 430. 528. 531).

Nach der gewöhnlichen Deutung ist allerdings der Orakelephod ein Gottesl
Angesichts des Leinenephods als gewöhnlicher Amtstracht der Priester und des kos
ren Ephods des Hohepriesters könnten aber nur ganz zwingende Gründe für die
dritten Ephod eine ganz andere Bedeutung des Worts rechtfertigen, namentlich da
hohepriesterliche Ephod sicher keine freie Erfindung der späteren Zeit ist. Die
nahme einer ähnlichen Form wie beim hohepriesterlichen Ephod mit dem Orakel
friedigt alle Stellen, wo das alte Orakelephod genannt ist, wogegen die Deutung
ein Gottesbild dies nicht tut. Gottesbilder zu „tragen", kann nicht als das Amt
Priester bezeichnet werden, das Gottesbild lässt man auch nicht holen, wann und
man es braucht, sondern man geht zu ihm. Das Ephod trägt man „vor Gott" (I S
2 28), es ist also nicht der Gott selbst, das Gottesbild; die Lade könnte man unmögl
„vor Jahve" tragen. Endlich gehört ein Ephod n e b e n dem Gottesbild (Teraphim) u
den Masseben zur Ausrüstung eines öffentlichen Heiligtums (Hos 3 4 Jdc 17 5).

Das Orakel selber, das mit dem Ephod irgendwie, vermutlich wie spät

bei der hohepriesterlichen Tracht, mit dem Ephod verbunden war, hiess *'ûrîm* und *tummîm*. Es waren zwei Lose, deren Gestalt und Bedeutung nicht näher beschrieben wird. Doch bedeuten sie in den erzählten Fällen gewöhnlich Ja und Nein. Ihre Anwendung war oft sehr kompliziert und zeitraubend (I Sam 14 19), wenn man durch eine Reihe von Fragen die verschiedenen Möglichkeiten ausschliessen musste, wie dies I Sam 10 20 ff. sehr anschaulich dargestellt ist. Die Lose lassen sich übrigens auch mit jeder beliebigen Frage oder Sache gleichsetzen (I Sam 14 41).

7. Das Amtskleid der Priester war das linnene Ephod (*'ephôd bad*), den die Priester im Dienst umgürteten (*chagar*): ein leinener Lendenschurz, wie auch die ägyptischen Priester z. B. einen solchen trugen. Und zwar wurde daneben keinerlei weiteres Gewand getragen, so dass der mit dem Ephod bekleidete David als entblösst erscheint (II Sam 6 20). Er ist so sehr Amtskleid, dass z. B. auch David, wo er als Priester amtet, den Ephod anlegt (II Sam 6 14). Ob die Priester auch ausserhalb des Dienstes diesen Schurz trugen, wissen wir nicht; jedenfalls trugen sie dann noch ein anderes Kleid dabei (vgl. I Sam 2 14).

§ 67. Das Priestertum in der Königszeit.

Literatur s. § 66.

1. Mit Errichtung des Königtums gab es sogleich auch eine königliche Priesterschaft (s. S. 254), die ganz naturgemäss durch diesen ihren Rang über die anderen Priesterschaften hinausragte und vollends, nachdem ein grosses königliches Heiligtum, der Salomonische Tempel, gebaut war, an Bedeutung und Ansehen ihre Kollegen vom Land ebenso sehr übertraf als der Tempel die anderen Heiligtümer. Die Reichsspaltung konnte diese Entwicklung nur fördern: nachdem die altehrwürdigen Heiligtümer, wie Bethel, Dan u. a. beim israelitischen Reich geblieben waren, hatte Tempel und Priesterschaft von Jerusalem im eigenen Land keine irgendwie nennenswerten Rivalen mehr zur Seite.

Eine selbständige Stellung, wie sie die Eliden in Silo und Nob noch unter Saul behauptet hatten, konnten sich freilich diese königlichen Priester naturgemäss nie erringen; sie waren und blieben bis zum Exil nichts anderes als königliche Beamte, gehorsame Diener des Königs, der mit voller Freiheit wie über das Heiligtum so über die Diener desselben verfügte. Saul liess die Priesterschaft von Nob ohne weitere Umstände niedermetzeln (I Sam 22 16 ff.); nur Abjathar entrann. Ihn machte dann David zu seinem ersten Priester (I Sam 22 20 23 6 f. II Sam 8 17); neben ihm den Ṣadoḳ und Ira zu Priestern. Er betraute überdies seine Söhne mit dieser Würde. Salomo scheute sich nicht, den alten Abjathar, der noch dazu der altangesehenen Priesterfamilie der Eliden angehörte, seines Amtes zu entsetzen. Ohne Widerrede liess Uria auf Befehl des Ahas einen neuen Altar nach dem Muster des Altars von Damaskus anfertigen (II Reg 16 10 ff.).

Auch im königlichen Dienst war das Priesteramt erblich; Abjathar
Sadok haben ihre Söhne neben sich (II Sam 15 27 36). So konnte sich r
der Begriff eines legitimen, weil erblichen Priestertums bil
An Abjathars Stelle trat als Hauptpriester des Tempels Sadok, und
Nachrichten stimmen darin überein, dass sein Haus bis zum Exil im B
der Priesterwürde blieb. Sadok erscheint als der ‚zuverlässige Priester‘,
Jahve ein dauerndes Haus baut (I Sam 2 27–36 vgl. I Reg 2 27). Aber
Gefühl davon, dass die Legitimität in der Erblichkeit begründet ist, ist
stark, dass eigentlich das Haus Sadoks als illegitim erscheint, weil es
Priesteramt nicht durch Vererbung von den Eliden empfangen hat; das Va
haus des Eli ist für die deuteronomistische Betrachtung (I Sam 2 27 ff.)
einzige rechtmässige Priestergeschlecht, das Jahve selbst in Aegypten
erwählt hat. Dass ein fremdes Geschlecht von Emporkömmlingen diese
Familie aus ihrem rechtmässigen Besitz verdrängte, dass die Könige es wagt
den Eliden das von Gott erteilte Privilegium zu entreissen, muss durch
besonderes Eingreifen Gottes gerechtfertigt werden: schon zu Elis Lebzei
tritt ein Prophet mit der Weissagung des Untergangs seines Hauses
einer wohlverdienten Strafe auf.

Ganz ähnlich lagen die Verhältnisse im Nordreich: königlich waren
bedeutendsten Heiligtümer und ihre Priesterschaft (Am 7 10 ff.), als königlic
Diener und Vertraute teilten die Priester die Schicksale des königlich
Hauses (II Reg 10 11 vgl. I Reg 4 5), das Recht des Königs als Priester anz
stellen, wen er wollte, war unbezweifelt (I Reg 12 31 13 33). Tatsächli
treffen wir auch hier (wenigstens in Dan) das Priestertum erblich (Jdc 18 30

2. Im Laufe der Zeit wurde die Aufgabe des Priesters ei
etwas andere.

Das priesterliche Losorakel ist zwar keineswegs ganz ausgestorben, wi
die Erwähnung des Ephod bei den Propheten zeigt (Hos 3 4 Jes 30 22); noc
im Dt gelten die Urim und Tummim als die wahren Insignien des Priester
standes. Allein, wenn in der ganzen Zeit von Salomo an nirgends mehr von
Befragen Jahves durchs Los die Rede ist, so wird man daraus schliesse
dürfen, dass es gegenüber dem immer mehr aufkommenden Prophetentun
zurücktrat. Auch die Tora der Priester hat sich mehr und mehr davon fre
gemacht. Sie zu erteilen bleibt aber nach wie vor das Amt der Priester.
Sie lehren Jakob die Rechte und Israel die Weisungen Jahves (Dt 33 9 f.).
Es war ein gäng und gäbes Wort: „die Tora wird den Priestern nicht abhanden kommen, noch der Rat den Weisen, noch die Offenbarung den Propheten“ (Jer 18 18); und bei dem Fluch, der über das Volk kommen wird, ist nicht das geringste, dass solches aufhören wird (Ez 7 26 Thren 2 9). Dass die Priester für Geld diese Tora erteilen, macht ihnen der Prophet, der keinen Lohn für seine Verkündigung nimmt, zum schweren Vorwurf (Mi 3 11). Die Tora umfasst nach wie vor das ganze menschliche Leben; im Vordergrund stehen natürlich kultische Fragen und solche rechtlicher Art. Dass die Priester darüber die sittlich-religiöse Beeinflussung des Volks im Sinne der Pro-

pheten versäumen, machen ihnen die letzteren zum schweren Vorwurf (Hos 4 1–3 vgl. v. 6).

Daneben trat mehr als früher die andere Aufgabe hervor, das Opfer des Volks auf den Altar Jahves zu bringen. Im Segen Moses (Dt 33 10) steht beides als koordiniert nebeneinander; in der deuteronomistisch gefärbten Stelle I Sam 2 28 wird es geradezu als Hauptaufgabe der Eliden bezeichnet, dass sie zu Gottes Altar hinaufsteigen, die Opfer zu verbrennen: „ich habe deiner Familie alle Feueropfer der Israeliten überwiesen". Auch dies ist eine begreifliche Folge der beginnenden Zentralisierung des Kults in den königlichen Heiligtümern. Es ist schon erwähnt worden (S. 254), dass die israelitischen Könige in der Regel ihre Opfer durch ihre Diener, die Priester darbringen liessen. Dass an den königlichen Heiligtümern nicht jedermann aus dem Volk nach Belieben schalten und walten und seine Opfer auf dem königlichen Altar verbrennen durfte, wie und wann er wollte, war einfach Sache der Ordnung. Je mehr sich vollends das Opferritual entwickelte, desto unentbehrlicher wurde der Priester als Opferer.

3. Wo an einem grösseren Heiligtum eine mehrköpfige Priesterschaft sich befand, wie z. B. in Silo, in Nob, in Jerusalem, da war es selbstverständlich, dass es einen Oberpriester, Vorsteher, oder wie man ihn nennen will, gab, der die Oberaufsicht über das Gotteshaus und die Geschäfte führte. Vollends am Tempel in Jerusalem mussten sehr bald Rangunterschiede zwischen den Priestern sich geltend machen, denn der grossartige Dienst dort verlangte eine geregelte Geschäftsverteilung. Gewöhnlich wird er als der Priester schlechtweg bezeichnet (II Reg 11 9 f. 16 10 f. 22 10 u. a. II Reg 23 4) oder als Oberpriester (*kôhên hâ-rô'sch* II Reg 25 18); dagegen dürfte der Titel „Hohepriester" durch späteren Einschub in die Erzählungen von der vorexilischen Zeit gekommen sein (II Reg 12 11 22 4 8 23 4). Welche einflussreiche Stellung der Oberpriester hatte, zeigt nicht bloss die Aufzählung seines Amtes unter den obersten Würdenträgern des Reichs (II Sam 20 23 ff. 8 16 ff. I Reg 4 1 ff.), sondern auch die Rolle, welche Jojada in der Geschichte der Athalja und des Joas spielt (II Reg 11 4 ff.). — Ferner werden die vornehmsten Priester überhaupt (*ziḳnê hakkôhanîm* II Reg 19 2 Jer 19 1), und ihnen gegenüber die Priester zweiten Rangs (II Reg 23 4 falls die Lesart richtig ist) genannt. Von einzelnen Aemtern werden erwähnt ausser dem Oberpriester: der zweite Priester (*kôhên mischneh* II Reg 25 18), der Oberaufseher im Tempel Jahves und die Schwellenhüter (II Reg 12 10 23 4 25 18). Die letzteren, drei an der Zahl, sind nach II Reg 25 18 angesehene Priester, sind also nicht mit den Türhütern der späteren Zeit, die zu den niederen Leviten gehören (I Chr 26 1 ff.) zu verwechseln.

Die Bezeichnung „Leviten" für diese Priester begegnet uns in den historischen Büchern nirgends — wo von Leviten die Rede ist, sind immer solche im Sinn des Priesterkodex = niedere Tempeldiener gemeint, und ihre Erwähnung ist späterer Einschub (I Sam 6 15 II Sam 15 24 I Reg 8 3 f.) —, aber das Dt zeigt uns, dass Levit immer noch Ehrenname aller Priester war, die

„levitischen Priester" ist der stehende Ausdruck des Dt (17 9 18 18 1
Seit sich der Zusammenschluss zu einem Stamme Levi vollzogen (s. o.
das Priesteramt als ausschliessliches Recht der Stammesangehörigen, (
viten betrachtet. Dass Jerobeam im Nordreich Priester einsetzte, di(
aus den „Söhnen Levis" waren, gereicht ihm zur Sünde (I Reg 12 31).
Scheidung zwischen Priestern und Leviten gibt es nicht; sie ist erst di
gewollte Folge der deuteronomischen Reform.

4. An niederem Tempelpersonal fehlte es natürlich an den
tümern, vorab an den königlichen Tempeln nicht, aber diese werden vor dem Ex
zu den Leviten gerechnet. Ein grosser Teil sind überhaupt keine freien Israeli
wesen, sondern fremde Sklaven, *netinim*, d. h. Geschenkte, die die Könige dem '
und den Priestern für die niederen Dienstleistungen geschenkt hatten und derer
kommen (Jos 9 23 Ez 44 6 ff. Esr 2 55 ff. 8 20). Freie Israeliten waren die Musik
Torhüter, die noch in Esra und Nehemia von den Leviten unterschieden werde
2 41 f. Neh 7 44 f.). Leider erfahren wir über die Rolle, welche die Musik im T
dienst der vorexilischen Zeit spielte, gar nichts (vgl. S. 245 f.), ebensowenig über
ziale Stellung der Tempelmusiker. Ausser ihnen sind auch Musikantinnen l
(s. § 70).

§ 68. Die Reform des Priestertums durch das Deuteronomium Eschiel.

1. Der Ausgang der Königszeit brachte in Juda dem Priesterstan
schneidende Veränderungen. Die Zentralisation des Kultus musste notv
zu einer Zentralisation des Priesterstandes führen. Das bedeutete einen
heuren Zuwachs an Macht für denselben, freilich auch eine ebenso
Schädigung für die Mehrzahl seiner Glieder. Schon längst hatte sic
Unterschied zwischen königlichen Priestern und Landpriestern herausgel
Er sollte nach der Absicht des Gesetzgebers aufgehoben werden, sc
diese in jenen aufgingen; er musste der Lage der Sache nach faktisch
Degradation, ja vollständige Amtsentsetzung der Landpriester auslaufe

Die Absicht des Gesetzgebers ist noch deutlich zu erkennen: a
Alleinberechtigung des Tempels folgt unmittelbar die Alleinberechtigun
königlichen Priesterschaft daselbst. Aber darum sollen die Landprieste
bisher an den anderen jüdischen Heiligtümern ihres Amtes gewartet,
einfach ihrer Würde und damit ihres Lebensunterhaltes verlustig gehe
sollen vielmehr das Recht haben, ganz wie ihre Brüder am erwählten H
tum Priesterdienste zu tun, und auch die Einkünfte des Tempels zu gl
Teilen mit geniessen (Dt 18 6–8). Freilich auch so noch wird ihr L
ziemlich prekäres sein, deshalb unterlässt es der Gesetzgeber nicht, di
viten' ganz besonders dringend der Milde seiner Landsleute zu emp
(Dt 12 19 u. a.).

Die Macht der Tatsachen oder sagen wir besser die Macht der
iden in Jerusalem war grösser, als die des Gesetzgebers. Mochten
einzelne der Landpriester Aufnahme unter die Tempelpriesterschaft f
die Mehrzahl blieb in ausdrücklichem Widerspruch mit dem Gesetz
Tempeldienst ausgeschlossen (II Reg 23 9). In welch üble Lage sie da
versetzt wurden, zeigt I Sam 2 36: die bittere Not zwang sie, um nur

zu können, sich bedingungslos den Ṣadoḳiden zu unterwerfen und mit dem geringsten Dienst am Heiligtum vorlieb zu nehmen. So ist innerhalb des Priesterstands der ‚Leviten', der Unterschied zwischen vollberechtigten Priestern (den Ṣadoḳiden) und ihren Dienern entstanden. Das Wort Levit, noch im Dt Ehrenname der Priester, ist zur Bezeichnung einer niedrigen nicht vollberechtigten Dienstklasse geworden.

2. Diese Degradierung erklärt Ezechiel[1] als göttliche Strafe. Zu den für die Geschichte des Priestertums lehrreichsten Stellen gehört seine Schilderung dieser Vorgänge (Ez 44 $_{6-16}$): „so spricht Jahve: .... die Leviten, welche sich von mir entfernt haben, als Israel fern von mir seinen Götzen nachirrte, die sollen ihre Schuld büssen: sie sollen in meinem Heiligtum Dienste tun als Wachen an den Toren des Tempels und als Diener am Tempel, sie sollen die Brandopfer und Schlachtopfer für das Volk schlachten und zum Dienst der Leute bereit stehen. Weil sie ihnen einst zu Dienst gewesen sind vor ihren Götzen, darum sollen sie jetzt ihre Verschuldung büssen. Sie dürfen sich mir nicht nahen, um mir Priesterdienste zu tun und sich allen meinen Heiligtümern, den hochheiligen zu nahen. Sie sollen ihre Schmach und ihre Greuel büssen. — Aber die Levitenpriester die Söhne Ṣadoḳs, die des Dienstes an meinem Heiligtum warteten, als die Israeliten von mir abirrten, die sollen mir nahen, mich zu bedienen, und sollen vor mir stehen, mir Fett und Blut darzubringen; sie sollen in mein Heiligtum eintreten und meinem Tische nahen, mich zu bedienen und sollen meines Dienstes wahrnehmen". Das ist unzweideutig geredet: bis dahin haben die Leviten das volle Priesterrecht an den Höhen, d. h. an den ausserjerusalemischen Heiligtümern ausgeübt. Und zwar ist dies ihr gutes Recht gewesen, und wenn das ihnen jetzt genommen wird, so ist das eine Strafe, die sie verdient haben: sie werden degradiert zu niederen Tempeldienern, Torwächtern und dgl., sie treten an die Stelle der alten Tempelsklaven. Diejenigen Leviten aber, die vorher schon am Tempel Priester waren, die Ṣadoḳiden, bleiben in dieser ihrer Würde zum ‚Lohn' dafür, dass sie den Dienst des Heiligtums bewahrt haben. So ist innerhalb des Priesterstandes der Unterschied zwischen vollberechtigten Gliedern und ihren Dienern, zwischen ‚Priestern' und ‚Leviten' entstanden, so ist auch das Wort ‚Levit', in alter Zeit der Ehrenname für den Berufspriester, zur Bezeichnung einer niedrigen, nicht vollberechtigten Kaste geworden.

3. Eine interessante Bestätigung für das Gesagte bieten die Angaben in Esra und Nehemia über die Zahl der zurückkehrenden Leviten. Bei P (Num 3) erscheinen sie in einer Stärke von 22 000 Mann, der Chronist zählt gar unter David 38 000 Leviten (I Chr 23 $_{3}$). Bei der Rückkehr aus dem Exil kamen mit Serubbabel und Josua vier Priestergeschlechter 4289 Köpfe stark zurück (Ezr 2 $_{36-39}$), mit Ezra dann noch zwei weitere Geschlechter,

[1] Es ist für unsere Frage von wenig Gewicht, ob Ezechiel an den Schluss des Exils, oder in die erste Zeit nach der Rückkehr gehört. Die Entwicklung ist jedenfalls bei der Rückkehr aus dem Exil vollzogen (vgl. HWINCKLER KAT³ 290 ff.).

deren Zahl nicht angegeben wird (Ezr 8 2). Dagegen waren es von Leviten das erste Mal nur 74 (Ezr 2 40), das zweite Mal sogar bloss halb soviel und auch bei diesen bedurfte es der dringendsten Mahnungen Ezras, um si überhaupt zum Mitgehen zu bewegen (Ezr 8 51–20). Mit dem Massstab von P gemessen sind diese Zahlenverhältnisse unbegreiflich, dagegen werden si sehr gut verständlich, wenn die Leviten die degradierten Höhenpriester waren. Solcher gab es überhaupt keine Zehntausende, und dass diese sich sehr besannen, ob sie zurückkehren wollten, ist in Anbetracht des Loses, das ihre in Jerusalem wartete, kein Wunder.

Das Missverhältnis in der Zahl wurde später dadurch ausgeglichen dass man die Sänger und Torwächter, die noch Ezr 2 41–58 von den Leviten unterschieden werden, zu Leviten machte. So rechnet der Chronist selbe bei der Aufzählung der Leviten Davids die Sänger und Torhüter (je 4000 zu den Geschlechtern Gerson, Kahat und Merari (I Chr 23 5 f.). Ein Grund zur Unterscheidung lag auch kaum mehr vor, nachdem zwischen Leviten und Priestern die grosse Kluft befestigt, und die Leviten auf die Rangstufe des übrigen Tempelpersonals degradiert waren. Es war nur die geradlinige Weiterentwicklung von hier aus, wenn es den Sängern später zu gering war Leviten zu sein; sie baten den König Agrippa II., ihnen vom Synedrium die Erlaubnis zum Tragen des weissen Priestergewandes zu erwirken.

§ 69. Die Hierarchie des Priesterkodex.

ESchürer, GJV[3] II 214—279, ebendort s. die ältere Literatur. — ABüchler Die Priester und der Kultus im letzten Jahrzehnt des Jerusalemischen Tempels, Wien 1895. — JKöberle, Die Tempelsänger im alten Testament, Erlangen 1899. — s. auch Literatur zu § 66.

A. Die hierarchische Gliederung.

1. Die hierarchische Gliederung des Priesterstandes erhält bei P ihre Vollendung nach oben und unten. Die Grundlage ist die **Scheidung von Priestern und Leviten**, welche bei P bis in die Zeit Moses zurückgeht. Das Priestertum ist von Anfang an nur Aaron und seinen Söhnen von Jahve gegeben (Num 18 7 Ex 28 1 u. oft); wer ausser ihnen priesterliche Funktionen sich anmasst, soll sterben (Num 3 10 17 5 18 7). P weiss nichts davon, wie noch Ezechiel, dass es einmal eine Zeit gegeben, wo die Leviten volle priesterliche Rechte gehabt hatten; höchstens ein schwacher Schimmer der geschichtlichen Verhältnisse scheint in Num 16 durch. Die Rotte Korah, die Leviten, erheben sich gegen Mose und verlangen für sich das Priesterrecht. Aber das ist ein solcher Frevel, dass heiliges Feuer die Unzufriedenen verzehrt.

Beide, Priester und Leviten, bilden zusammen den Stamm Levi, der als heiliger Stamm den anderen gegenübergestellt wird (vgl. die Lagerordnung Num 2 18 22 f.). Genauer ist das Verhältnis von Leviten und Priestern nicht so, dass zunächst die Leviten als heiliger Stamm auserlesen und dann aus ihrer Mitte die Aaroniden zum Priestertum ausgesondert worden wären, son-

dern ganz selbständig v o r der Erwählung der Leviten war Aaron und sein Haus mit dem Amt des Priesters betraut worden (Ex 28 1 ff.), und erst nachdem Aaron schon lange seines Amtes gewaltet, wurden die Leviten dem Aaron und seinen Söhnen übergeben, dass sie ihnen dienten (Num 3 5 ff.); sie sind Aarons Eigentum (Num 3 9), aber nicht weil sie kraft ihrer Geburt dazu berechtigt wären, vielmehr sind sie eine Gabe des Volks an Aaron. Noch deutlicher tritt dies in der Vorstellung zu tage, dass Jahve selbst die Leviten an Stelle der Erstgeburten genommen habe. Alle Erstgeburt gehört Jahve; an Stelle der Erstgeborenen Israels sind die Leviten getreten (Num 3 12 f. 8 19). Mit diesem Gedanken wird sehr ernst gemacht: die Musterung ergibt, dass 22 273 Erstgeburten vorhanden sind aber nur 22 000 Leviten; die 273 überschüssigen Erstgeburten müssen mit 5 Sekeln für den Mann ausgelöst werden, für die anderen treten die Leviten ein (Num 3 39–51). Dementsprechend werden bei der Weihe die Leviten als ein Webeopfer des Volkes behandelt (s. § 75), sogar die Zeremonie des ‚Webens', d. h. des scheinbaren Werfens in die Altarflamme wird in symbolischer Form an ihnen vollzogen. Dann werden sie dem Priester ausgeliefert (Num 8). Nirgends findet sich eine Spur von einer Prärogative, die ihnen ähnlich wie Aaron und seiner Familie zukommen würde.

2. Wie in den Leviten eine breite Basis, so haben die Aaroniden in dem H o h e p r i e s t e r eine Spitze bekommen; immer der Erstgeborne in Aarons Familie erbt das Amt (Num 25 11 ff. vgl. Ex 29 30 Lev 6 15). Dass es stets an den grossen Heiligtümern einen Oberpriester gab, ist oben angeführt worden (s. S. 350). Aber nicht bloss der Name ‚Hohepriester' (*hakkôhên haggâdôl*) fehlt in der vorexilischen Zeit (die Stellen II Sam 15 27 II Reg 12 11 22 4 23 4 sind interpoliert), sondern die Sache selbst, das Amt in dieser Form und Bedeutung ist erst von P geschaffen (vgl. S. 261 f.). *Der* Priester in der vorexilischen Zeit ist, was das priesterliche Recht anbelangt, nur primus inter pares; der Hohepriester bei P ist der einzige vollberechtigte Priester. Nicht unzutreffend hat man seine Stellung mit der des römischen summus episcopus verglichen: er allein darf zu Gott ins Allerheiligste nahen (Lev 16 2 f. 32 f.), er allein trägt den Ephod mit den Urim und und Tummim (Num 27 21), er allein garantiert die Wohlgefälligkeit der Opfer vor Jahve, indem alle etwaigen Verstösse bei deren Darbringung von ihm getragen, d. h. durch seine Heiligkeit ausgeglichen werden (Num 18 1).

Ja mehr noch: er ist das Oberhaupt des Volks oder besser der Gemeinde. Nur wenn man den völlig veränderten Charakter der ganzen äusseren Verhältnisse jener Zeit ins Auge fasst, kann man seine Stellung recht verstehen. Das Verhältnis von geistlicher und weltlicher Macht ist jetzt gerade umgedreht: war vorher der König unbeschränkter Herr in seinem Heiligtum und der Priester sein Diener, so schaltet und waltet jetzt der Hohepriester mit absoluter Vollmacht auf dem Gebiet des Kultus und hat überhaupt die ganze Leitung des Volkes in der Hand. Bei Ezechiel existiert noch ein Fürst und muss deshalb irgendwie eingegliedert werden. Aber das Heiligtum

ist seiner Machtsphäre entzogen, das findet seinen charakteristischen A
darin, dass er seinen Palast nicht mehr neben dem Tempel bauen darf
Bedeutung für die Theokratie geht so gut wie ganz auf in dem V
dass er die Kosten des Kultus zahlen darf (Ez 45 13–17). Bei P ha
haupt kein weltlicher Fürst mehr neben dem Hohepriester Platz. De
priester ist zugleich auch das weltliche Oberhaupt der Gemeinde, so
ein solches braucht. Auf ihn geht nach Moses Tod die Führung des
über: er gibt den Befehl, Josua führt ihn aus (Num 27 21). Wenn s
‚gesalbte Priester' vergeht, so kommt eine Schuld aufs ganze Volk un
dementsprechend gesühnt werden (Lev 4 3 vgl. 22 f.). Der Hoheprieste
die Namen der zwölf Stämme auf den Steinen der Schulterblätter sei
wandes und auf den Edelsteinen des Amtsschilds eingraviert — da
bezeichnet ihn so deutlich als möglich als den eigentlichen Repräsen
des Volkes, dem religiöse und weltliche Angelegenheiten auf Schult
Herz gelegt sind (Ex 28 9–12 39 6–14). Ja er hat königliche Insigni
wird gesalbt, er trägt den Purpur und die Tiara; königliche Ehren
ihm zu teil: wenn der Hohepriester stirbt, tritt für den flüchtigen Totsc
die Amnestie ein (Num 35 28). Wie weit dieser Theorie von P die
lichkeit entsprochen hat, ist schon oben (S. 261 f.) dargelegt worden.

B. Amt und Aufgabe des Priesters.

1. Allgemeiner Begriff des Priestertums. — Es
in der geraden Linie der geschilderten Entwicklung, wenn bei P der P
eigentlich ganz als Opferer dasteht. Von seiner Aufgabe, die Tora
zu verwalten, redet nur Lev 10 10: „Ihr sollt unterscheiden zwischen
Reinen und Unreinen und sollt die Israeliten diese Satzungen lehren".
Begriff der priesterlichen Tora ist hier wesentlich eingeschränkt: sie i
dacht als eine Unterweisung des Volkes über kultische Dinge, übe
Zeremonialgesetz, soweit dasselbe das Volk etwas angeht, vor allen
über Rein und Unrein. Damit tritt naturgemäss die Erteilung der
überhaupt in den Hintergrund, das wichtigste Stück am Priesteramt w
Ausübung des Kultus, welche den Laien ganz aus der Hand genomm
Wie geschichtlich mit der Ausbildung eines Opferrituals etc. ein O
nötig wurde, wird weiter unten zu besprechen sein. In P wird dieser
wicklung, deren Resultat wie immer in die mosaische Zeit zurückdatie
ein religiöses Motiv untergelegt. Die Aufgabe der Priester wird (Num
dahin bestimmt, dass sie allein heilig seien und Gott nahen dürfen
theologische Begründung dieses Satzes ist noch gut erkennbar: das
Volk soll ein heiliges Volk von Priestern sein (Ex 19 6), jeder hat als Is
in der Theorie das priesterliche Recht, Gott zu nahen. Praktisch jed
das nicht durchführbar, weil der gewöhnliche Israelit den erforderliche
von Reinigkeit sich nicht bewahren kann. Deshalb hat Gott den
Verkehr mit ihm den Laien untersagt. Wenn ein fremder d. h. Nich
nide sich dem Heiligtum naht, so soll er sterben (Num 18 7 3 10).

wählt Gott nach freiem Gutdünken sich eine Familie aus, welche berufsmässig das dem Volk zukommende Recht des Gottesnahens ausübt und ebenso berufsmässig die dem Volk zukommende Pflicht des Reinseins erfüllt.

Die Priester sind hinach ganz eigentlich als die Vermittler zwischen Gott und dem Volk gedacht. Ihre Aufgabe ist eine doppelte: auf der einen Seite verhindern sie das unbefugte Nahen der Leute zum Heiligtum, schützen also dieses vor Profanation. Auf der anderen Seite, und das ist der praktisch wichtigere Teil ihres Amtes, haben sie ihrerseits die Israeliten Gott nahe zu bringen, indem sie die Opfer derselben vor Gott bringen.

2. Die speziellen Dienstleistungen entsprechen dem oben dargestellten Rangverhältnis der drei Klassen.

a) Die Leviten als vom Volk an Aaron geschenkte Diener haben die niederen Dienstleistungen an der Wohnung und an den Geräten zu besorgen (Num 3 7–9 18 2–6): das Auf- und Abschlagen und das Transportieren des Zeltes, das Bewachen und Verschliessen der Wohnung, das Reinigen des Hauses und der Geräte, das Zubereiten der Schaubrote u. dgl. (Num 1 50 f. 4 15 10 17 21 u. a.). Beim Gottesdienst fallen ihnen nur Handlangergeschäfte zu, sie haben den Priestern beim Schlachten und Enthäuten der Opfertiere zu helfen etc. Zu den Geräten des inneren Heiligtums und zum Altar dürfen sie bei Todesstrafe nicht nahen (Num 18 3). In der Chronik zeigt sich ein unverkennbares Bestreben, die Stellung der Leviten zu heben. Die levitische Tempelmusik (s. S. 353) wird besonders hoch gewertet; der ganze Geschäftskreis der Leviten wird erweitert: das Lehren des Volkes kommt auch ihnen zu (II Chr 15 3 17 8 f. 35 3), als Richter und Schreiber und Aufseher nehmen sie eine nicht unwichtige Stelle ein (I Chr 23 4 26 29 ff. II Chr 19 11 34 13). Doch dürfte vieles davon zur Zeit der Chronik nur Ausdruck des Wunsches gewesen sein, denn ihre Stellung ist im Gegenteil eine immer geringere geworden (s. JBENZINGER, Kommentar zu I Chr 23 1). Zu ihren Diensten sind die Leviten nach Num 4 3 u. a. vom 30.—50. Lebensjahr, nach Num 8 24 vom 25.—50. Jahr, nach der Chronik (I Chr 23 24 u. a.) schon vom 20. Jahr an verpflichtet; die Praxis war je nach dem Bedürfnis wechselnd.

Die Leviten zerfallen in drei Geschlechter: Gersoniten, Kahatiten, Merariten. Diese Einteilung kreuzt sich mit der Unterscheidung von drei grossen Gruppen dem Dienste nach: Leviten für den Tempeldienst im allgemeinen, Sänger, Torhüter (I Chr 23 3–5). Die in nachbiblischer Zeit bezeugte Einteilung in 24 Klassen, die den 24 Priesterklassen entsprachen, ist in der Chronik noch nicht durchgeführt. An der Spitze der einzelnen Abteilungen standen Vorsteher (*sârîm* oder *râ'schîm* I Chr 15 4–12 II Chr 35 9 u. a.).

Bei der Weihe werden die Leviten mit Entsündigungswasser besprengt. Die Haare werden ihnen am ganzen Leib geschoren und die Kleider gewaschen; dann wird die Zeremonie des Webens mit ihnen vorgenommen (s. § 75), und zum Weiheopfer zwei Stiere, einer als Sündopfer, der andere als Brandopfer, dargebracht.

b) Die Priesterschaft zerfiel seit der Zeit des Chronisten in 24

Klassen mit ihren Vorstehern (I Chr 24 1—18). Bis auf Ezra werde
dings nur vier Geschlechter erwähnt (Ezr 2 36—39); diese scheinen sic
Abteilungen geteilt zu haben (Neh 12 12—21). Es sind aber offenba
Organisation der Priesterschaft mehrfache wichtige Veränderungen vo
men worden, die wir im einzelnen nicht mehr verfolgen können. J
Hauptabteilungen zerfiel wieder in Unterabteilungen, die ebenfalls ih
steher hatten. Jede Klasse hatte immer eine Woche Dienst, der '
fand am Sabbat statt. An Ansehen und Einfluss standen sich die v
denen Abteilungen nicht gleich; vor allem hatte diejenige, aus dere
die Hohepriester hervorgingen, die erste der 24 Klassen, einen '
(Josephus, Vita 1, vgl. ESCHUERER GJV II[3] 232 ff.).

Das Amt der Priester wird bezeichnet als „der Dienst bei den
des Heiligtums und am Altar" (Num 18 5), sie hatten die eigentlichen
handlungen zu vollziehen: die Blutsprengung im Heiligtum und d
bringen der Altarstücke im Feuer beim Tieropfer (Lev 1 5 11 15 u. o
12 f. u. a.; das Schlachten und Zerlegen des Tiers war Sache des o
Laien), das Ausgiessen des Trankopfers (Num 6 17), das Verbren
Räucheropfers (Num 17 5 Ex 30 7 f.), die Besorgung des Schaubr
(Lev 24 8) und des Leuchters (Ex 27 21), das Sprechen des Segens ü
Volk (Num 6 22 ff.), das Blasen der heiligen Trompeten (Num 10 8 f
Dazu kam als wichtige Aufgabe später die Verwaltung des Tempelver
Auf weitere Einzelheiten ihres Dienstes und die verschiedenen Aem
sich im Lauf der Zeit herausbildeten, kann hier nicht näher eing
werden (vgl. die ausführliche Darstellung bei ESCHUERER GJV II[3] 26

Der Dienst im Heiligtum verlangte von dem Prieser in bes
Masse Heiligkeit, d. h. kultische Reinheit. Körperliche Makellosigk
unerlässliche Bedingung; das ist natürlich alte Forderung, verglei
babylonischem Gebiet die Bedingung reiner Abstammung und körp
Fehlerlosigkeit (HZIMMERN, KAT[3] 533 589). Doch behielt auch der dur
Körperfehler vom Dienst Ausgeschlossene seinen Anteil an den Ein
(Lev 21 16 ff.). Eine öffentliche Dirne oder eine entweihte Jungfrau o
geschiedene Frau durfte ein Priester nicht heiraten (Lev 21 7); eine P
tochter, die Unzucht treibt, sollte verbrannt werden (Lev 21 9)[1]. V
Verunreinigung durch Essen von Gefallenem etc. oder durch Berühru
Leichen (ausgenommen die der nächsten Angehörigen: Vater, Mutter
Tochter, Bruder, unverheiratete Schwester) hatte er sich sorgfältig z
(Lev 21 1—4), ebenso waren ihm Kahlscheren des Hauptes, Abschnei
Bartecken, Tätowieren als Zeichen der Trauer verboten (Lev 21 5 f.
Todesstrafe musste er vermeiden, sich dem Heiligen zu nahen, oder Opf
zu essen, wenn und solange er levitisch unrein war (Lev 22 2 ff.). Vor
des Dienstes mussten sich die Priester jedesmal Hände und Füsse v

[1] Man möchte vermuten, dass dieses Gesetz ursprünglich von der *bat le*
der Priesterin redete (vgl. Cod. Hammurabi § 110) und erst als es solche nic
gab, auf die Priestertochter bezogen wurde (vgl. S. 360).

(Ex 30_{17-21} 40_{30-32}). Während ihrer Dienstzeit durften sie keinen Wein oder berauschendes Getränke trinken (Lev 10_{8}ff.).

Für den Dienst heiligte den Priester ein feierlicher Einweihungsakt, bestehend in einem Reinigungsbad, der Bekleidung mit den heiligen Gewändern (s. u.) und einer Reihe von Opfern, mit denen zum Teil besondere Zeremonien, wie das Bestreichen mit Blut, verbunden waren (Ex 29 Lev 8). Der Sinn dieser Zeremonien, die zum Teil auf altem Brauch beruhen mögen, ist im grossen und ganzen klar: die körperliche Reinigung symbolisiert die levitische Reinheit, das Bestreichen mit Blut ist uralter Ritus bei einem Bundesschluss. Dass die zu verbrennenden Opferteile zuerst dem Neugeweihten auf die Hände gelegt werden, deutet ihre künftigen priesterlichen Rechte und Pflichten an. Die Salbung wird im Kern von P nur dem Hohepriester zu teil (Ex $29_{4-9\ 29}$ Lev $4_{3\ 5\ 16}$ $6_{13\ 15}$ 8_{12} u. a.), in den sekundären Stücken jedoch allen Priestern (Ex 28_{41} 30_{22}ff. 40_{15} Lev 7_{36} 10_{7} Num 3_{3}).

An Stelle des Linnenschurzes ist eine vollständige, ebenfalls weisse, Kleidung getreten (Ex 28_{40}ff.): 1) kurze, nur Hüfte und Schenkel bedeckende Beinkleider (*miklnâṣîm*) aus feiner weisser Leinwand (Byssus); 2) darüber die Kuttonet aus Byssus, bis auf die Füsse reichend, mit engen Aermeln; 3) ein Gürtel in den vier heiligen Farben (ihre Symbolik s. S. 234), Buntwirkerarbeit, nach Josephus (Ant. III 154) weiss mit eingewebten farbigen Blumen, das einzige Bunte an der Kleidung; 4) die *migbâʿá*, eine turbanartige Mütze.

c) Das Charakteristische an der Stellung des Hohepriesters ist die Vereinigung von geistlicher und weltlicher Würde (s. S. 354 f.). Als höchster Kultusbeamter war er natürlich jederzeit berechtigt, zu opfern. Verpflichtet war er dazu nur einmal im Jahr, am grossen Versöhnungstag, wo er das Sündopfer der Gemeinde darbrachte, und vor allem das Blut desselben ins Allerheiligste sprengte. Dieses zu betreten war sein ausschliessliches Vorrecht. Das Gesetz spricht auch davon, dass er allein das Losorakel befragen soll, weiss aber nicht mehr recht zu sagen, was eigentlich darunter zu verstehen ist (Num 27_{21}). Für sich selber sollte er täglich ein Speisopfer darbringen, bezw. darbringen lassen, denn es genügte, wenn er die Kosten desselben bestritt (Lev 6_{12}ff. Josephus, Ant. III 257). Nach Josephus pflegte der Hohepriester nur an den Festen und Sabbaten selbst zu fungieren.

Gemäss seiner einzigartigen Heiligkeit wurde eine ganz besondere Reinheit von ihm verlangt: er durfte nur eine reine Jungfrau heiraten, keine Witwe (Lev 21_{13}ff.); es war ihm unbedingt verboten, sich einer Leiche zu nahen, auch nicht der von Vater und Mutter; alle Trauergebräuche, sogar das Auflösen des Haars und das Zerreissen der Kleider verunreinigten ihn (Lev 21_{10}ff.). — Die Einsetzungsfeierlichkeiten dauern sieben Tage mit denselben Opfern und Zeremonien wie bei den Priestern (Lev 29_{29}ff.), nur dass noch die Salbung dazu kommt (s. o.).

Aeusserer Ausdruck seiner Würde war das Prachtgewand, das er bei seinen priesterlichen Funktionen trug, abgesehen vom Versöhnungstag, an

welchem er einfache weisse Kleider hatte. Es bestand (Ex 28 4) au
Ex 28 11–43 genannnten Beinkleidern aus 6 Stücken: 1) eine Kuttonet
aus Byssus, wie die der Priester (s. o.), in einer uns nicht bekannte
(Ex 28 39). 2) Darüber ein Me'il (Obergewand, S. 77) aus blauem
rotem Purpur, Karmesin und Byssus, ohne Aermel, mit einer Oef
der Mitte für den Kopf (das Kleid war also geschlossen und wurde
stürzt). Der untere Saum war mit Granatäpfeln und Glöckchen
Darüber kommt 3) der Ephod, ein Lendenschurz aus Goldfäden, bla
rotem Purpur, Karmesin und Byssus gewoben, der mit einem Gü
denselben Stoffen umgegürtet wurde und zwei Gurten hatte, die t
Schultern liefen. An diesen Gurten waren zwei Schohamsteine (Ony
welchen die Namen von je sechs Stämmen eingraviert standen. We
an ihnen befestigt 4) der Brustschild (*chôschen*) mit 12 Edelsteinen
Im Brustschild wurden die Urim und Tummim, das Losorakel geborgen.
Form seiner Kopfbedeckung lässt sich nicht genauer bestimmen, der A
misnepheth weist auf einen turbanartigen Kopfbund hin (S. 80 f.). A
selben war vorn über der Stirn ein Goldblech mit der Inschrift
lejahveh, „heilig dem Jahve" mittelst einer Schnur aus blauem Purpur b

Dass diese Kleidung symbolische Bedeutung hat, ist leicht zu erkenn
den Farben war schon oben (S. 234 f.) die Rede. Die Edelsteine gehören z
kreis, wie die Metalle zu den Planeten. daher gibt es eben zwölf Edelsteine,
her haben diese ihre geheimnisvollen Kräfte (Heilkraft). Sie bedeuten also
mit seinen zwölf Monaten. natürlich bei den Juden *auch* die zwölf Stämme, di
damals gar nicht mehr gab. Die Granaten am Kleidsaum sind natürlich eben
dene Glocken[1]. Ihre Bedeutung zeigt die rabbinische Ueberlieferung, welche
auf 12 oder 72 oder 365 angibt, d. h. 12 Monate oder 72 Fünferwochen (S. 1
365 Tage. Die Schohamsteine auf der Schulter erklärt Philo als Δήλωσις und
= Kittu und Mischaru = Jakhin und Boaz (S. 331), also die beiden Jahreshälfte
wird wohl das Goldblatt auf der Stirne die Sonne bedeuten. Das ganze Kle
den Himmel mit dem grossen Kreislauf der Sonne dar. Vgl. das Kleid Mardu
MIAS, ATAO[2] Abb. 33, S. 98.

§ 70. Die Gottgeweihten.

BSTADE, Biblische Theologie des A. T. I § 65. 66. — WRSMITH, Religio
Semites[2] 382 ff. 482 f. — JWELLHAUSEN, Reste arab. Heidentums 122 ff.

Das Priestertum war zu allen Zeiten ein von der Gottheit ver
Vorrecht bestimmter Familien. Bei anderen Klassen trug das Gottg
sein den Charakter eines Opfers: sie hatten sich selbst und ihre Per
Gottheit gegeben oder waren von anderen ihr als Opfer dargebracht
Auch sie stehen zunächst in Verbindung mit einem Heiligtum.

1. Von weiblichem Kultuspersonal im offiziellen Jah
ist im A. T. nirgends die Rede. Aber die minäischen Inschriften
neben den Leviten auch Levitinnen (*lawi'ât*) und häufig ist in ihnen
Weihe einer Sklavin als Kedesche oder Vestalin an die Gottheit die Rede.
babylonischen Tempeln spielen schon in der Hammurabizeit die Temp
chen und Tempeldirnen eine grosse Rolle (vgl. Cod. Hammur. § 127 17

[1] Die Granatäpfel (Ex 28 33) sind aus Gold, nicht aus Purpur und Karme
diese Worte gehören also zu v. 34 herauf, s. HWINCKLER, Krit. Schriften II 66

187 u. a.). Die ersteren leben der Keuschheit als Vestalinnen (vgl. § 127) im Tempel oder ausserhalb desselben (§ 110); die letzteren widmen sich im Dienst der Gottheit der Prostitution im Tempel, deren Ertrag dem Tempel anheimfällt. Beides ist ein Opfer an die Gottheit, nur eben in verschiedener Richtung. In den syrischen Astartekulten begegnet uns vor allem die letztere Form. Weibliches Kultuspersonal ist demnach auch für die kanaanitisch-israelitischen Heiligtümer vorauszusetzen. Dass der Jerusalemer Tempel und damit der offizielle Jahvekult solches hatte, dass es nur aus den atlichen Büchern absichtlich entfernt worden ist, wird durch den Bericht Sanheribs über seinen Zug gegen Hiskia i. J. 701 bezeugt (HWINCKLER, Keilinschriftl. Textbuch[2] 45f., vgl. AJEREMIAS ATAO[2] 527): dort wird die Auslieferung von Musikanten und Musikantinnen als Tribut an Sanherib erzählt. Das junge Gesetz über die Gelübde setzt voraus, dass man auch Mädchen und Frauen an Jahve geloben und sie ans Heiligtum geben konnte. Später, wo das nicht mehr möglich war, mussten sie nach bestimmtem Tarif ausgelost werden (Lev 27 1—8). Von hier aus erscheint es immer wieder als das Wahrscheinlichste, dass der Erzähler der Jephtageschichte nicht an ein Menschenopfer denkt, sondern an eine solche Weihe der Tochter Jephtas als Vestalin an ein Heiligtum (Jdc 11 34—40, beachte besonders die Betonung ihrer Jungfrauschaft v. 39; vgl. Cod. Hammur. § 181). Ebenso geht die ursprüngliche Form des Gesetzes betreffend die Keuschheit der ‚Priesterstochter‘ (Lev 21 9) nicht auf die Tochter eines Priesters — warum diese strenger als alle andere Welt, auch als die Frau eines Priesters behandelt werden soll, ist lediglich nicht vernünftig zu begründen —, sondern auf eine *bat lewî*, eine ‚Tochter Levis‘ = Levitin, d. h. eine solche gottgeweihte Vestalin. Das zeigt überdies noch das Hammurabigesetz, welches diese singuläre Todesart des Verbrennens auf die Unzucht des Tempelmädchens als Strafe setzt (§ 110; Weinschenke ist dort = Bordell; Josephus erklärt Lev 21 9 vom Eröffnen einer Schenke, kennt also das Hammurabigesetz und setzt beide Paragraphen einander gleich).

Besser sind wir über das Vorkommen von Tempeldirnen im israelitischen Kultus unterrichtet. Sie heissen *ḳedêschâ*[1], wie auch sonst im alten Orient, d. h. ‚die Geweihten‘. Der Name ist dann überhaupt Bezeichnung der öffentlichen Dirne geworden (Gen 38 12ff.). Der Jahvismus hat sich natürlich stets scharf ablehnend zu dieser Einrichtung verhalten: Asa und Josaphat treiben die ‚Geweihten‘ aus dem Land und aus dem Tempel (I Reg 15 12 22 47 vgl 14 24); Amos und Hosea eifern mit Entrüstung gegen solche Entheiligung des Heiligtums (Am 2 7 Hos 4 4 13f. vgl. das obszöne Wortspiel Ez 20 29); das Dt muss den israelitischen Männern und Frauen ausdrücklich verbieten, Hurenlohn und Hundegeld, d. h. den Verdienst solcher Unzucht dem Heiligtum zu weihen (Dt 23 18f.). Das alles beweist aber zugleich auch, dass solche Unzucht an den israelitischen Heiligtümern stark im Schwange ging.

[1] Ueber den wahrscheinlichen Ursprung von Name und Sache im babylonischen Istardienst s. HZIMMERN, KAT[3] 437.

2. Bei den Männern finden sich im alten Orient die gleichen des Gottgeweihtseins: den Tempeldirnen entsprechen die männlichen Ke den Vestalinnen kann man die Verschnittenen gegenüberstellen. V die Selbstentmannung zu Ehren der Gottheit im A. T. nicht erwäh sind männliche Kedeschen in den oben angeführten Stellen meist mit d lichen zusammen gemeint (vergleiche insbesondere auch Dt 23 18 f. Hio Auch sie also sind vom Jahvismus zwar verworfen, aber im israel Kult dennoch vielfach vorhanden.

Vom Jahvismus anerkannt ist dagegen die einfache Weih Heiligtum zu seinem Dienst ohne diese sexuellen Auswüchse. Es w zwar nur ein Fall einer solchen erzählt: Samuel wird von seiner Jahve geschenkt und kommt deshalb von früher Jugend an ins He als Hüter und Diener (I Sam 1 11 27 f.). Aber gerade dieser Fall der I war kein vereinzelter, wie sie mochte manches kinderlose Weib das (tun, wenn Jahve ihr einen Sohn gibt, diesen wieder ihm zu weihe auch Jdc 13 5 ff.). Auch das spätere Gesetz über die Gelübde kennt die von Kindern (Lev 27 1—8). Die Forderung der Erstgeborenen für Jahve wohl gleichfalls hieher (Ex 22 28). An Menschenopfer ist im Bundesbuch lich nicht zu denken (s. S. 364), von Auslösung ist jedoch hier ni Rede, wie Ex 13 13 (Dt) und im späteren Gesetz (Lev 27 1—8) bei G von Menschen. Man wird um so mehr geneigt sein, an eine Weil Heiligtum zu denken, weil der Priesterkodex, der ja auch sonst me E gegenüber J und Dt übereinstimmt, hier die Sache ebenfalls so ve die Leviten werden an Stelle der Erstgebornen Gott zum Dienst ge (s. o. S. 354). Das stimmt auch zu der vorauszusetzenden Stellung Gottgeweihten ganz gut; sie sind mehr als die Tempelsklaven, sie als Musikanten und Sänger (S. 353) die Dienstleistungen, welche spät Leviten zufallen, sie partizipieren bis zu einem gewissen Grade Charakter der Heiligkeit der Priester. Aber sie gehören dem Heiligt und Hiskia kann sie als Teil seines Tributs an Sanherib geben (s. S

3. Daneben begegnet uns in den Nasiräern (*nezirim*) eine Klasse von Gottgeweihten, welche mit den Heiligtümern nicht in Verb stehen [2]. Amos nennt sie neben den Propheten als Jahvediener und g ihr besonderes Merkmal an, dass sie keinen Wein trinken (Am 2 11 f.) mit stehen sie in eine Reihe mit den Rekhabiten als Vertreter de beide meinen, echten ursprünglichen Jahve, der von der Kultur K

[1] Es ist das allerdings eine typische Legende für den mit den Zügen des gottes ausgestatteten Heros (Samuel, Simson, Isaak Gen 17 21, auch auf arabisch biet HWINCKLER, Arabisch-Semitisch-Orientalisch 118), die mit der Staatengründer (Jungfrauengeburt, Aussetzung etc.) zusammengehört. Aber das schliesst die Sit aus.

[2] Dass Samuel zum Nasiräer gemacht wird (I Sam 1 11) beweist natürlich für das Gegenteil, und ebensowenig kann aus Simsons Nasiräat (Jdc 13 4 f.) et diese Einrichtung erschlossen werden.

nichts wissen will [1]. Das Gelübde der Rekhabiten erscheint als die schärfste Form des Nasiräats. Dazu kommt bei den Nasiräern das Wachsenlassen des Haars. Dies ist nicht Selbstzweck, etwa gleichfalls Abstinenz, sondern man lässt es wachsen, um es zu opfern (vgl. JWELLHAUSEN, Arab. Heidentum 124). Die Haarschur am Schluss der Weihezeit ist das eigentliche Opfer. Das Priestergesetz hat dies Verhältnis aus begreiflichen Gründen umgedreht [2]. Das lange Haar ist ihm das eigentliche Zeichen: „Die Weihe Gottes ist auf ihrem Haupt“ (Num 6 7). Der gleiche Zusammenhang zwischen Haar und Gelübde findet sich auch bei den alten Arabern (JWELLHAUSEN, Arab. Heidentum 122 ff.)

Das Nasiräatsgelübde — und das ist der Hauptunterschied zwischen Nasiräer und Rekhabiten — wird in der Regel nur auf eine bestimmte Zeit abgelegt (Num 6 1—7). Das Gesetz gestattet es auch den Frauen, wohl als Ersatz für die seit dem Dt verbotenen Formen der Weihe an die Gottheit.

Der besondere Charakter der Weihe kommt darin zum Ausdruck, dass der Nasiräer wie der Priester und noch ängstlicher sich vor jeder Verunreinigung zu hüten hat. Er darf nicht in die Nähe einer Leiche kommen, selbst nicht beim Tod seiner nächsten Angehörigen. Wird er unversehens durch die Nähe eines Toten verunreinigt, so ist sein Gelübde ungültig, er muss durch ein besonderes Reinigungsopfer (zwei Tauben als Sünd- und Brandopfer, ein einjähriges Lamm als Schuldopfer s. u.) sich Jahve wieder von neuem weihen (Num 6 8—12). Ist die Zeit seines Gelübdes um, so hat er ein Opfer zu bringen und sein geweihtes Haar in das Opferfeuer zu werfen (Num 6 13—21). Der Opfercharakter der Haarschur tritt hier ganz deutlich zu tage.

Kap. III.

Die Opfer.

§ 71. Das Opfer im altisraelitischen Kultus.

FBÄHR, Symbolik des mosaischen Kultus II 189 ff. — JHKURTZ, Der ATliche Opferkultus, Mitau 1862. — JWELLHAUSEN, Prolegomena [4] 54 ff. — DERS., Reste arab. Heidentums 112 ff. — RSMITH, Religion of the Semites [2] 213 ff. — SJCURTISS, Ursemitische Religion 206 ff. — BSTADE, Biblische Theologie des A. T. I § 79—85. — HZIM-

[1] Der Wein ist im Kalendermythus die Gabe des siegreichen Jahrgottes, das Zeichen der neuen wunderbaren Fruchtbarkeit des Landes (Noa, Osiris, Dionysos etc.). Daher seine hervorragende Stellung in den Bildern der besseren Zukunft, der messianischen Zeit (Am 9 13 Joel 4 18 u. a.). Daher auch seine Rolle in den verschiedenen Kulten. Für diese Sekten ist er das Zeichen der kanaanitischen Kultur im Gegensatz zur Steppe.

[2] Das Haaropfer gilt vorwiegend dem Mondgott (HWINCKLER, Arab.-Semit.-Orientalisch 122). Umgekehrt die langen Haare gehören zu der Sonne als deren Strahlen (vgl. Simson). Es ist leicht verständlich, wie der Erzähler dazu kommen konnte, Simson zu einem Nasiräer zu machen. Aber er hat mit einem solchen nur die langen Haare gemeint, und auch die bedeuten bei ihm etwas anderes. In ebenso gezwungener Weise wird Samuel zum Nasiräer gestempelt. Das hat die irrtümliche Annahme verursacht, dass das Nasiräertum immer ein lebenslängliches Gelübde gewesen sei.

MERN in KAT[3] 594 ff. — JMORGENSTERN, The doctrine of Sin in the Babylonia gion, MVAG 1905, 3.

1. Ursprung des Opfers. „Abel wurde ein Hirte und Ka Schäfer. Und es geschah einmal, da brachte Kain von den Feldfrt Jahve eine Gabe dar und Abel brachte gleichfalls ein Opfer von den lingen seiner Herde“ (Gen 4 2 ff.). Dass schon die ersten Menschen ge erscheint dem Erzähler als etwas Selbstverständliches; der Mensch ehrt Gott dadurch, dass er ihm ein Geschenk gibt von dem, was ihm selbst voll ist. Das ist ebenso natürlich, wie es künstlich ist, das Opfer in erst durch Mose eingeführt sein zu lassen. Dies tut P; er kennt kein in vormosaischer Zeit, er beseitigt stillschweigend den ganzen Kultus der fro Vorväter, ja er scheidet, um das zu ermöglichen, Schlachtung und Opfe lässt jene von Noah an den Menschen erlaubt sein. Die alte Kult schaut es anders an. Nach ihr gibt es beim Opfern kein Geheimni erst durch wunderbare Offenbarung kundgetan werden müsste. Wie Opfer darbringt, das wissen die Patriarchen schon, das weiss sogar der] der Aramäer Bileam versteht so gut wie die Israeliten dem Jahve ein gefälliges Opfer zu bringen. Und schliesslich ist überhaupt das W Opfers sehr nebensächlich. Die Hauptsache ist, dass man das Opfer bringt und nicht einem fremden Gott, und dass man es mit wirkliche furcht opfert, d. h. dass man Jahve nicht das Schlechteste, sondern das gibt (Gen 4 2 ff.); die Gabe muss einen Wert haben, der Mensch muss etwas kosten lassen.

2. Im übrigen war der Inhalt des Opfers gleichgültig. Nah mittel waren die nächstliegenden Gaben: Brot, Wein, Oel und das F der zahmen Tiere. Das Brot, die gewöhnliche Kost, wurde sehr vi opfert, in Verbindung mit anderen Speisen wie für sich allein (Am Schon frühe war es an den Heiligtümern Sitte, regelmässige ‚Schau darzubringen. In bestimmten Zwischenräumen wurden sie vor dem Ang der Gottheit aufgelegt und fielen dann den Priestern zu (I Sam 21 7). Zwölfzahl derselben ist alt und erscheint auch bei den Babylonier wichtig (HZIMMERN, Beiträge 94). In dieser Form hat sich das selbstä Brotopfer bis in die späteste Zeit erhalten. Man opferte das Brot, s man es ass, also für gewöhnlich gesäuert (I Sam 10 3 Am 4 5), aber el gut auch ungesäuert (*maṣṣôt*), in den gleichen Fällen, in denen man ungesäuertes Brot ass: wenn es galt, möglichst rasch frische Brotkuch backen (Jdc 6 19; vgl. das Massotfest § 78; I Sam 1 24 s. u.). I Ernte brachte man wohl auch geröstete Sangen dar (Lev 2 14 vgl. S Rohes Mehl ass man nicht, opferte es also auch nicht (I Sam 1 24 wir Mehl wohl am Heiligtum zu Mazzen verbacken worden sein; vgl Ez — Andere Vegetabilien, wie z. B. Honig, Milch, Datteln, die in Baby

[1] Für die Opferkuchen findet sich in den sabäischen Inschriften dieselbe B nung (*achlâj*) wie im Hebräischen (*challôt*).

und sonst geopfert werden, werden im A. T. nirgends als Opfer genannt, Honig wird im Gesetz geradezu verboten (Lev 2_{11}).

Neben dem Brot erscheinen W e i n und O e l auf Gottes Tisch. Im Unterschied vom späteren Gesetz kannte die alte Zeit das selbständige Oelopfer (Mi 6_{7}): man bestrich die heiligen Steine gern mit Oel (Gen 28_{18} 35_{14}). Auch die Sitte, heilige Personen und Geräte zu salben, dürfte aus den Oelopfern entstanden sein. Die Weinlibation spielte nicht dieselbe Rolle, wie in Babylonien. Als selbständiges Opfer wird sie nur Gen 35_{14} erwähnt, dagegen fehlte sie beim Opfermahl nicht (I Sam 1_{24} Hos 9_{4}), sie begleitet auch im Gesetz die Brandopfer und Schlachtopfer (Num 15_{5} 28_{7} s. § 74). Die W a s s e r l i b a t i o n ist für das Altertum durch I Sam 7_{6} II Sam 23_{16} bezeugt. Das spätere Gesetz kennt sie nicht mehr. Ueber das Wasserausgiessen beim Laubhüttenfest s. § 79.

Das T i e r o p f e r *(zebach)* war besonders wertvoll, weil selten; nur bei festlicher Gelegenheit wurde ein Tier der Herde geschlachtet. Sonst bestand kein wesentlicher Unterschied zwischen blutigen und unblutigen Opfern. Man opferte nur Haustiere, nicht wie im babylonischen Kult (Gazelle, Hirschkuh) auch von der Jagdbeute. Doch wurde auch vom erlegten Wild das Blut zur Erde geschüttet (Dt $12_{16\,24}$ Lev 17_{13}), was ursprünglich nur den Sinn haben konnte, dass man es für die Gottheit ausgoss. — Von den späteren gesetzlichen Bestimmungen über die Qualität der Opfertiere ist natürlich manches alte Sitte: sie mussten in der Regel fehlerlos sein (Ausnahme beim „freiwilligen Opfer“ Lev 22_{23}, im babylonischen Kult beim Wahrsageopfer); bevorzugt wurden männliche Tiere, weibliche Tiere wurden im babylonischen Kult für Reinigungsopfer verwendet, ebenso im israelitischen beim Sündopfer (Num 15_{17}). Auch die Vorliebe für junge Tiere dürfte wie im babylonischen Kult alt sein (Milchlamm I Sam 7_{9}; Ziegenböckchen Jdc 6_{19} 13_{19}).

Das M e n s c h e n o p f e r war, wie die Ausgrabungen gezeigt, den Kanaanitern bekannt, natürlich nicht als regelmässiges, sondern als ausserordentliches, verhältnismässig seltenes Opfer. Ausser den schon erwähnten Bauopfern (S. 92) hat man unter dem Boden der Heiligtümer und sonst zahlreiche Leichen von kleinen meist nur wenige Tage alten Kindern gefunden, die in grossen Krügen beigesetzt waren (Abb. 251). Dass die Israeliten auch diese Sitte annahmen, zeigt die Erwähnung der Bauopfer (I Reg 16_{34}) und der Kampf des Jahvismus dagegen, der (wie Gen 22 zeigen soll), stets das Kinderopfer abgelehnt hat. Jahves Anspruch auf die Erstgebornen wird in anderer Weise befriedigt (s. S. 361). Ob man in der Jephtageschichte (Jdc 11_{31}) an ein wirkliches Opfer der Tochter zu denken hat, erscheint fraglich (s. S. 360). Wenn aber die Gibeoniten sieben Sauliden „vor Jahve“ pfählen (II Sam 21_{9} ff.), oder gefangene Feinde Jahve zu Ehren niedergemetzelt werden (I Sam 15_{3} ff. $_{33}$; s. S. 308), so beweist das natürlich nichts für den regelmässigen Jahvekult. Erst in späterer Zeit, unter Manasse, begann die Vorstellung einzudringen, dass man Jahve als Melekh mit Kinderopfern zu verehren habe (II Reg 21_{6} Jer 7_{31} Ez 23_{39} Mi 6_{7}).

3. Anlässe zum Opfern bot das tägliche Leben in E
Fülle, bald fröhliche bald traurige: wenn Korn und Obst, Wein
geerntet waren, so brachte man Gott den schuldigen Dank, huldigte
dem Geber aller guten Gabe und erflehte seinen weiteren Segen; ma
mit dem Anbruch zugleich die ganze Ernte (Hos 9 4). Wenn ein K
wöhnt, eine Hochzeit gefeiert, ein geachteter Gast geehrt werden s
vereinigte ein froher Schmaus mit Opfer die Hausgenossen (Gen 21
schloss man einen Vertrag, so musste ein Opfer ihn besiegeln (G
u. a.); wer ein wichtiges Unternehmen vorhatte, bat Gott im Op
seinen Beistand; vor der Feldschlacht wurde mittels Opfers das Or
fragt und Jahve um Hilfe angegangen (I Sam 7 8f. 13 8ff.). Insbe
kleidete sich diese Bitte um Jahves Hilfe gerne ein in die Form ei
lübdes: „Wenn Jahve mit mir sein wird, so will ich ihm dies un
opfern“ (Gen 28 20ff. Jdc 11 30). Sachlich machte es aber keinen Unte



Abb. 251. Grosse Krüge mit Kinderleichen aus Megiddo. Aus ZDPO.

ob ein Opfer freiwilliger Dank oder Jahve angelobt war. Weitaus die
Opfer mögen solche Dank- und Bittopfer gewesen sein. Wenn Jahve
versuchte man namentlich durch Vermittlung des Priesters (I Sam 3 1
ihn zu besänftigen; in solchen Fällen war es unpassend, mit Jahve
zu Tische zu sitzen, und man verbrannte lieber das ganze Opfer
Unter Umständen zog man aber auch vor, still den Zorn Jahves üb
ergehen zu lassen, und kam mit Opfern erst, wenn der Zorn sich gele
(II Sam 24 15ff.).

An den Heiligtümern wurde selbstverständlich auch abgesehen vo
Opfern der Frommen regelmässig und täglich geopfert, ausser den
broten; so im Jerusalemer Tempel morgens ein Brandopfer, abends ei
opfer (I Reg 18 29 36 II Reg 16 15).

4. Die Form, in der das Opfer dargebracht wurde, war sehr
Mit dem Oel bestrich man den heiligen Stein (Gen 28 18), den We
man vor Jahve zur Erde (I Sam 7 6), das Brot stellte man im Heilig

(I Sam 21 5 ff.). Schlachtete man ein Tier, so liess man das Blut desselben auf den Altar Jahves, d. h. auf den heiligen Stein, auslaufen (I Sam 14 32 ff.). Die alten Araber kennen keine andere Weise zu opfern; von einem Altar als Herd, vom Verbrennen einiger Stücke des Opfers ist keine Rede (JWELLHAUSEN, Arab. Heidentum[2] 116 ff.).

Dagegen ist das minäische Opfer ein Feueropfer gewesen, wenn anders die Deutung von *mabschal* ‚Heiligtum‘ der Inschriften = Ort wo das Opfer gekocht oder gebraten wird, richtig ist. Ebenso in Babylonien, wo wir von Blutzeremonien bis jetzt fast gar nichts wissen. Die Ausgrabungen in Palästina haben gezeigt, dass auch hier in alter Zeit diese Libation des Blutes eine hervorragende Bedeutung hatte. Das ist im israelitischen Opfer zu allen Zeiten so geblieben, und gerade in der späteren Zeit ist die Blutsprengung zum wesentlichsten Akt des Opfers geworden.

Doch ist das israelitische Opfer zu allen Zeiten zugleich ein Feueropfer gewesen, d. h. ausser der Blutsprengung gehörte in der Regel dazu, dass man den Anteil Jahves auf dem Altar verbrannte. Das tat man auch mit dem Brot (Am 4 5), abgesehen von den Schaubroten. Im Feuer verzehrte Jahve die Opfergaben (Jdc 6 21); mit Feuer verbrannte man also, was man ihm zueignen wollte. Das Verbrennen heisst deshalb *hiktîr* ‚in Rauch aufgehen lassen‘, und das Opfer ist ein ‚lieblicher Geruch‘ (*rêach nichôach*) für Gott. Irgend welche Zeremonien, die etwa nur dem Priester bekannt gewesen wären, gibt es beim gewöhnlichen Opfer nicht; auch jeder Laie konnte, wie schon erwähnt, sein Opfer in Gott wohlgefälliger Weise darbringen. Doch liegt auf der Hand, dass an den Heiligtümern ein fester Ritus bestand, dem sich der Einzelne zu fügen hatte, der auch in der Hauptsache vom Priester vollzogen wurde. Opfer mit besonderer Bedeutung hatten von jeher entsprechende Zeremonien, so die Reinigungsopfer (s. § 83), für die man natürlich einen Priester brauchte, das Passahopfer (s. § 78) und die Opfer, die einen Vertrag besiegelten[1].

Nach der Grösse des Anteils, den Jahve erhielt, unterschied man zwei Arten von Tieropfern *'ôlâ* und *schelâmîm*[2] (bezw. *zebach schelâmîm*). Der

---

[1] Gen 15 9 gehen die Bundesschliessenden zwischen zerlegten Tieren hindurch. Was das bedeutet, sagt der Vertrag zwischen Assurnirari und Mata'ilu: „Wenn Mata'ilu diese Eidschwüre [bricht], gleichwie das Haupt dieses Bockes abgeschnitten ist .... wird das Haupt Mata'ilus abgeschnitten“ etc. (HZIMMERN, KAT[3] 597).

[2] *zebach* und *schelâmîm* sind nicht zwei verschiedene Opferarten. *zebach* ist zunächst allgemeine Bezeichnung für alle Tieropfer (alle sind „Schlacht“opfer; Hos 3 4 I Sam 2 13 6 15 u. a.), wird dann aber auch allein oder mit dem Zusatz *zebach schelâmîm* im Unterschied von *'ôlâ* für die nicht ganz zur Verbrennung gelangenden Opfer gebraucht. *schelem* scheint die allgemeine Bezeichnung bei den Minäern gewesen zu sein, auf den Inschriften ist *maschlam* = Altar, d. h. der Ort des *schelem* = Opfer. Im A. T. ist es mit oder ohne Zusatz von *zebach* die Bezeichnung der nicht vollständig zur Verbrennung gelangenden Opfer im Unterschied von *'ôlâ*. Aber es ist nicht eine besondere Opferart neben *zebach*; JOS 22 27 ist von beiden das eine zu streichen (vgl. v. 23 u. 29), Num 15 8 ist nach v. 3 zu korrigieren.

Unterschied war nur ein quantitativer, kein qualitativer. *'ôlâ* eigentlich nichts anderes, als den auf den Altar kommenden Teil (Als Ausdruck für eine bestimmte Opferart ist *'ôlâ* dasjenige Opfer, chem das ganze Tier verbrannt wurde, daher die genauere Bezeichnu Opfer als *kâlîl*, d. h. holocaustum (I Sam 7 9 Dt 33 10). Beim *zebac* wurde nur ein Teil der Altarflamme übergeben, regelmässig, wie e das Fett (I Sam 2 15). Der Anteil Jahves — und dazu gehörte auch das, was den Priestern zufiel — war durch kein allgemeine geregelt. Das lag im Belieben des Opfernden oder war an den g Opferstätten durch lokale Sitte bestimmt. Selbstverständlich war, da vom besten Stück erhielt. Bei diesem Verhältnis von *zebach* und *'ôl* es sich, dass ersteres das Gewöhnliche, letzteres die Ausnahme w schlechtweg von Opfern die Rede ist, haben wir immer an *zebach* zu (vgl. I Sam 2 12 ff.). Die *'ôlâ* wird nicht häufig erwähnt; für gew erscheinen neben ihr noch *zebâchîm*, begreiflicherweise, denn wo man i Tiere schlachtete, da entfiel auf den Anteil der Gottheit ein ganz

Charakteristisch für das *zebach* ist, dass sich mit dem gewöh Opfer immer ein O p f e r m a h l verband. Man schlachtete ja bei fe Gelegenheit, um selbst Fleisch zu essen; dass dabei Gott das Blut un vom Fleisch gegeben wurde, machte das Schlachten zum Opfer, da mahl zum Opfermahl. Nur wo man aus ganz besonderen Gründen e allein verbrannte (s. o.), fiel dieses Mahl weg. Sonst war Opfern so Essen und Trinken vor Jahve (Dt 12 18 u. o. Ex 32 6 Jdc 9 27 II Sam Am 2 8 u. a.); auf der *bâmâ* stand neben dem Altar die Hütte zur Unt für die Speisenden (I Sam 9 22 Jer 35 2).

Eine selbstverständliche Regel ist, dass, wer Gott nahen will, „ d. h. k u l t i s c h r e i n sein muss. Unreinheit schliesst vom Opfern (I Sam 20 26), die Teilnehmer müssen sich vorher „heiligen" (I S Ex 19 10 14 vgl. Dt 12 15). Dazu gehörte zunächst die körperliche R man legte frisch gewaschene schöne Kleider und Schmuck an (Gen 11 2 f. 19 10). Insbesondere gehörte auch die Enthaltung vom Wei (I Sam 21 4 ff. Ex 19 15 vgl. § 81).

5. B e d e u t u n g d e s O p f e r s. Δῶρα θεοὺς πείθει, δῶρ' βασιλῆας. Wie man vor dem König nicht mit leeren Händen ersche 3 17 ff. I Sam 10 27 I Reg 5 1), so bringt man auch Gott, wenn man gesicht sucht, ein Geschenk um ihm zu huldigen (Mal 1 8), ihn g stimmen, eine Bitte zu unterstützen (Gen 28 20 ff.). Das Opfer ist ei an Gott, daher seine allgemeine Bezeichnung als *minchâ* (Gen 4 3 ff 2 17 u. a.; bei P *korbân*). Dabei macht es keinen wesentlichen Unt ob man das Blut der Gottheit in irgend einer Weise darbringt und da für sich behält, oder ob man auch von dem Fleisch ihr etwas — m weniger oder alles — im Feuer übergibt. Eine besondere Belehr die Bedeutung des Opfers ist deshalb unnötig und wird auch im A. gegeben. Im einzelnen ergab sich der Zweck aus der Situation.

Die naive Vorstellung ging dahin, dass Jahve das Fleisch esse und Blut und Wein trinke. Daher heisst das Opfer „die Speise Jahves" (so noch Lev 3 11). Man wählte mit Vorliebe zum Opfer das, was dem Menschen zur Nahrung diente: Brot, Fleisch, Wein, Oel. Man brachte das auch so dar, wie der Mensch es genoss: das Korn zu Brot verbacken, die Oliven als Oel, das Fleisch gekocht (Jdc 6 19 I Sam 2 12ff.). Das Opfer war ein Mahl für die Gottheit; diese findet sich im Heiligtum ein, um das Mahl zu verzehren (Jdc 7 21 cf. Num 23 1—4). Damit verband sich sogleich der weitere Begriff der Tischgemeinschaft des Opfernden mit Gott. Der Israelite bereitete der Gottheit ein Mahl; er setzte sich dann auch selber an den Tisch und genoss von den Speisen der Gottheit. Diese war der Wirt, der Opfernde der „geladene" Gast (Zeph 1 7 Ez 39 17 I Sam 9 22).

Eben damit gewinnt das Opfer noch eine tiefere Bedeutung. Ein gemeinsames Mahl stiftet zwischen den Teilnehmern eine Gemeinschaft. So stellte das Opfer zwischen der Gottheit und den Gästen und zwischen den Gästen untereinander eine enge Verbindung her. Auch die alten Araber hatten das Opfermahl in der Bedeutung eines solchen Mittels der Gemeinschaft zwischen der Gottheit und ihren Gästen (JWELLHAUSEN, Arab. Heidentum 124 f.). Deutlich sieht man hierin, dass das Opfer in ältester Zeit Stamm- oder Familienopfer war. Familie und Geschlecht sind die ältesten Sakralgemeinschaften. Kein Fremder darf dem Opfermahl anwohnen, sondern nur, wer zur *ḳâhâl*, zur gottesdienstlichen Gemeinde gehört. — Gegebenen Falles konnte das Opfer auch ein Sühnopfer sein, d. h. als Gabe Gott besänftigen (I Sam 26 19), als Busse (*chaṭṭâ't*)[1] das Vergehen sühnen (*kipper*[1] I Sam 3 14). In erster Linie handelte es sich dabei um kultische Verfehlungen (s. § 73).

So waren die alten Opfer fröhliche Feste, bei denen sich der alte Israelite seiner Gemeinschaft mit Jahve freute. Sie hatten nichts von dem düsteren Zug, den das spätere Opfer an sich trägt. „Sich freuen, essen und trinken vor Jahve" ist noch im Dt Bezeichnung für das Opfer. Und dass es dabei manchmal zu recht ausgelassenem Zechen kam, zeigt der Verdacht Elis gegen Hanna (I Sa 1 14 vgl. Am 2 8). „Alle Tische sind voll Gespeis und Unflats" sagt Jesaia (28 8) vom Tempel in Jerusalem.

§ 72. Die Umgestaltung des Opferwesens unter dem Einfluss der Zentralisation des Kultus.

Literatur s. § 71.

Ein doppeltes war die Folge der Zentralisation des Kultus für das Opfer: 1) formell die Ausbildung eines komplizierten Rituals mit entsprechender Wertschätzung desselben; 2) materiell die Abstreifung des individu-

[1] Im Babylonischen ist *kuppuru* die technische Bezeichnung für das „reinigen" bei Lustrationen, eigentlich = abwischen. Ueber die wahrscheinliche Herleitung des hebräischen *kipper* hievon s. HZIMMERN, in KAT[3] 601 f.; *chaṭṭa'* im Sinn von: eine Busse (Opfer oder sonst etwas) darbringen, für ein kultisches Vergehen, findet sich auf einer sabäischen Inschrift (FHOMMEL, Grundriss 144).

ellen Charakters und die Verleihung eines allgemeinen, abstrakt got lichen Charakters.

1. Es war nur natürlich, dass früh an den Heiligtümern mit Priesterschaft sich eine bestimmte Opfer-Praxis entwickelte, z. B. b opfer in Betreff der Art und Weise der Darbringung des Fleisches Betreff der Menge dessen, was an Jahve abzugeben war; von diese mussten ja zugleich auch die Priester leben. Weiterhin versteht es eine Sache der Ordnung sehr leicht, dass hier nicht jeder selber opfen sondern die Priester ihm dieses Geschäft abnahmen. Wohl oder übe sich der Laie in solche Schmälerung seiner Rechte finden. Er tat grossen Zwang, hatte er doch dafür die Garantie, dass sein Opf Priester dargebracht, Jahve sicher wohlgefällig war. Mit der Au eines über das einfachste hinausgehenden Rituals ist unmittelbar dass auf dieses Zeremoniell ein entsprechender Wert gelegt wird.

Diese ganze Anschauungsweise erhielt durch das Dt — indir ungewollterweise — die Sanktionierung und mächtigste Förderung durfte nur noch in Jerusalem opfern, alles Schlachten ausserhalb verlo gottesdienstlichen Charakter — das hiess in den Augen des Volke als dass es beim Opfer vor allem ankam auf das *wo*. Auf ein St Form wurde das entscheidende Gewicht gelegt, damit gewann all zur Form gehörte, eine erhöhte Bedeutung. Um der Art und Weise wie in Jerusalem die Opfer dargebracht wurden, erschienen sie do als anderswo Gott angenehm. Mag das auch zunächst nur Volksgla wesen sein, — die Priester werden sich gehütet haben, ihn zu ze kamen solche Anschauungen doch ihrem Heiligtum, also dem rechten dienst zu gut.

Die einzelnen Stufen dieser Entwicklung können wir nicht me folgen. Das Resultat liegt uns in P vor. Dort erscheint als das liebste am Opfer die legitime Form, die Technik; seine Opfergesetz in Vorschriften über das Wann, Wo und Wie des Opfers auf. Form ist so wenig gleichgültig, dass sie sogar den Hauptinhalt de offenbarung ausmacht. Darin hat sich Jahves Gnade vor allem gezei er sein Volk im rechten Gottesdienst unterwies. Auch das hat sein rischen Gründe. War der ganze bisherige Gottesdienst nach den Gottes in der Geschichte selbst als sündig erwiesen, so musste man n Exil auf bessere Weise Gott zu dienen suchen. Die Propheten hatten bei ihrer Polemik anderes im Auge: sittlicher Wandel vor Jahve war das einzig Wichtige. Aber was lag näher, als dass, wer es gut n Volke meinte, sein Augenmerk daneben auch auf die äusseren For Gottesdienstes richtete? Ezechiel ist vorangegangen, das Priestergeset gefolgt. Beide handeln unter dem Gesichtspunkt: dieses sollt ihr t jenes nicht lassen. Soll Israel fernerhin wirklich ein heiliges Vol so kann auch das Kleinste in seinem Leben, das Aeusserliche an Kultus nicht gleichgültig sein.

2. Schon in dieser Wertschätzung des Zeremoniells liegt eine materielle Veränderung. Nicht mehr wie früher als Gabe durch seinen Inhalt, auch nicht als Ausdruck einer inneren Stimmung ist jetzt das Opfer Gott wohlgefällig, sondern als gottesdienstliche Handlung, die genau so und nicht anders verrichtet wird, wie Jahve es durch den Priester befiehlt.

Noch wichtiger ist ein Anderes: das alte Opfer war aufs engste mit den Wechselfällen des Lebens verbunden, diese gaben ihm seine Bedeutung. Das wurde anders, wenn der Israelit zu jedem Opfer erst nach Jerusalem reisen musste. Jetzt feierte er in der Heimat ohne Opfer seine Familien- und Gemeindefeste, in Jerusalem brachte er seine Opfer dar. Jene, die Feste. verloren ihre gottesdienstliche Weihe, dieses, das Opfer, seinen individuellen Charakter. In Jerusalem war das Opfer eine rein gottesdienstliche Handlung; das weltliche Fest wurde vorher und nachher zu Hause gefeiert. Die Opfer wurden natürlich auch seltener; schwerlich ging der fromme Israelite bei jedem kleinen Anlass, bei dem er früher geopfert, nach Jerusalem hinauf. Den feierlichen Dank für das ganze Jahr, sparte er sich zu den grossen Festwallfahrten auf, wo er dann, um Jahve nicht zu kurz kommen zu lassen, ein ganzes Tier auf den Altar bestimmte, statt wie in alter Zeit sich selbst als Jahves Gast mit zu Tische zu setzen. Was hatte es auch für Wert, in Jerusalem ein Opfermahl zu halten? Seine Familie, seine Verwandten und Gefreundeten waren ja doch nicht dabei. Umgekehrt hatte er seinen Jahve nicht mehr für sich allein, er war nur ein verschwindendes Glied der grossen, ihm sonst fremden Gemeinde. Nirgends kann man den ganzen Abstand der alten und neuen Betrachtung der Opfer besser ersehen, als wenn man die alte Opfermahlzeit vergleicht mit dem Opfer, das der Priester täglich für die Gemeinde darbringt: so sehr ist bei diesem die Anwesenheit der Gemeinde Nebensache, dass das ganze Opfer, auch ohne dass ein Mensch dabei ist, lediglich dadurch perfekt wird, dass der Priester es legitimerweise verrichtet.

An Stelle der speziellen Anlässe, welche dem Opfer die individuelle Färbung gegeben, tritt jetzt ein allgemeiner Anlass und Zweck bei allen Opfern: die Sünde und ihre Sühne, sei es dass das Opfer geradezu für bestimmte Sünden als sühnendes Opfer dargebracht oder dass es im allgemeinen auf die sündige Unreinheit bezogen wird. Auf einer Uebergangsstufe steht noch Ezechiel. Er hat schon die durchgängige Beziehung der Opfer auf die Sünde (45 15 ff.), aber noch keine ausgesprochene Theorie darüber. Jedenfalls teilt er noch nicht die Theorie von P, dass die Sühnkraft des Opfers im Blut liege (Lev 17 11). Denn alle, auch die unblutigen Opfer sind ihm so ziemlich gleichwertig, während bei P eben infolge dieser Anschauung die unblutigen Opfer ganz in den Hintergrund gedrängt sind. Diese Sühne durch das Blut ist im übrigen bei P als ein Mysterium behandelt, über das kein weiterer Aufschluss gegeben wird; es ist einfach göttliches Gebot, Anordnung der göttlichen Gnade.

Die Frage, wie die Sühne vermittelt gedacht ist, gehört in die alttesta-

mentliche Religionsgeschichte. Auf Grund des Rituals können w
einheitliche Antwort geben. Zunächst kommt das Opfer auch hier
in Betracht (I Sam 26 19), welche Gott wohlgefällig ist und ihn
stimmt. Damit kann sich leicht der Gedanke des Lösegelds (*kôfer*) v
(vgl. Ex 21 30 30 12 Num 31 50), der auch bei babylonischen Sül
klar ausgedrückt ist („empfange seine Gabe, nimm sein Lösegeld
ähnliches als Begleitworte s. JMORGENSTERN, The Doctrine of Sin in
bylonian Religion MVAG 1905, 3, S. 69). Den Charakter der B
das Schuldopfer ja stets behalten (S. 375). Die Verwendung der Sü
Schuldopfer als Reinigungsopfer (S. 377) und damit gleichbedeut
Einweihungsopfer (Ez 43 18—27 u. a.) zeigt, dass dem Opferblut rei
Kraft zugeschrieben wurde (vgl. die Bestreichung des Altars Ez 43 20
des Aussätzigen § 83). Die Babylonier vollziehen ihr „Reinigen"
mit reinem Wasser, Oel etc. (JMORGENSTERN a. a. O. MVAG 1905, 3, S
Nur eine andere Form der Entfernung der Sünden ist, dass sie dem Sü
aufs Haupt gelegt werden (Lev 16 21 s. § 79).

Ein weiterer Ausdruck dieser Umwandlung des Opfercharakters i
zu sehen, dass die Privatopfer gegenüber den offiziellen G e m e i n d e o
stark zurücktreten. Tag für Tag wird morgens und abends je ein e
ges Lamm als ständiges Brandopfer (*tâmîd*) von der Gemeinde darg
dazu noch ein doppeltes tägliches Speiseopfer der Priester. Und ab
von dieser noch Ezechiel unbekannten inhaltlichen Steigerung (Ez 4
nimmt es überhaupt eine beherrschende Stellung im Kultus ein (v
8 11—13 u. a.). Das wesentlichste Stück des Kultus ist also von jed
sonderen Anlass, namentlich von der Freiwilligkeit der Einzelnen g
abhängig; der Opferdienst geschieht nicht mehr von den Einzelnen,
von der ganzen Gemeinde, welche auf dem Weg der Steuer die Mit
aufbringt. Im späteren Judentum ist vollends aus der Opfergabe d
zelnen (*korbân*) eine Geldabgabe als Beitrag zu den Kosten des allg
Gottesdienstes geworden (Marc 7 11 12 42 ff.).

§ 73. Die Opfergesetzgebung bei P: I. Die Opferarten und Bedeutung.

ERIEHM. Ueber das Schuldopfer: Theol. Studien und Kritiken 1854. -
Der Begriff der Sühne im A. T. 1877. — CvORELLI, Einige ATliche Prämissen
lichen Versöhnungslehre: Z. f. kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben 1884. —
LER, Das Wesen der Sühne in der ATlichen Opfertora: Theol. Studien und
1891. — PVOLZ, Die Handauflegung beim Opfer ZATW 1901, 93 ff. — PHAUPT
lonian elements in the Levitical Ritual: Journ. of Biblical Literature 1900. —
Literatur bei § 71.

Bei P ist das ganze Opferwesen in ein schönes Schema gebrac
der einen Seite werden nunmehr die verschiedenen Opferarten nac
Bedeutung säuberlich gegen einander abgegrenzt, auf der anderen S
ins Einzelnste gehende Vorschriften über Material und Ritual dieser
arten gegeben. Was die G l i e d e r u n g d e r O p f e r betrifft, so

sich aus dem S. 270 f. Gesagten, warum eine Unterscheidung, die in alter Zeit nur eine nebensächliche Rolle spielen konnte, nun bei P in den Vordergrund trat: die Unterscheidung von blutigen und unblutigen Opfern.

A. *Die unblutigen Opfer.*

1. Die Wein- und Wasserlibationen (*nesekh*, Gussopfer), die schon in alter Zeit keine grosse Rolle spielten, sind als selbständige Opfer ganz verschwunden. Wasserspenden kennt das Gesetz überhaupt nicht mehr (vgl. S. 364), Weinspenden finden sich nur noch als Zugabe zu Tieropfern in bestimmten Fällen; Ezechiel schloss sie überhaupt aus. Dasselbe gilt vom Oelopfer, von dem sich übrigens in der Salbung der Priester und der heiligen Geräte (Lev 8) ein Rest erhalten hat.

2. Das vegetabilische Speisopfer (*minchâ*)[1] hat sich erhalten als Gemeindeopfer in den Schaubroten und in der täglichen Mincha der Priester. Die zwölf Schaubrote, deren Zubereitung das Vorrecht einer bestimmten levitischen Familie, dem Zweig der Kahatiter, bildet (I Chr 9 32), werden jeden Sabbat in zwei Reihen auf dem Schaubrottisch vor Jahve neu aufgelegt; dazu kommt reiner Weihrauch. Die alten Brote fallen den Priestern zu, welche sie als ‚Hochheiliges' an heiliger Stätte verzehren sollen (Lev 24 5 ff. vgl. I Sam 21 5). Das Speisopfer der Priester wird jeden Morgen und Abend mit Oel durchmengt ‚in Brocken' (also wohl irgendwie zubereitet) als Ganzopfer verbrannt (Lev 6 12 ff.). Das Privatspeisopfer wird in verschiedenen Formen zugelassen (Lev 2). Prinzipiell als selbständiges Opfer anerkannt ist es nur als Sündopfer der Aermsten (Lev 5 11) und als Eiferopfer (Num 5 15) vorgeschrieben; sonst erscheint es hauptsächlich als Zugabe zu *schelem* und *'ôlâ* (Num 15 1—16 Lev 7 11—14): beim täglichen Opfer (Num 28 3—8) und den Festtagsopfern (Num 28 9 ff. Lev 23 12 f.), beim Brandopfer zur Sühne einer unwissentlichen Verschuldung der Gemeinde (Num 15 24; nicht aber sonst beim Sünd- und Schuldopfer), bei Beendigung des Nasiräats (Num 6 14 f.), bei der Priesterweihe (Lev 8 1 26—28 9 4).

Dieses Zurücktreten der Mincha hängt mit der Sühnetheorie von P zusammen. Ezechiel, der schon die Sühne als Zweck des Opferinstituts ansieht, schreibt konsequenterweise auch der Mincha die Wirkung der Sühne zu (45 15 ff.). Dasselbe sollte man auch bei P erwarten, allein weder direkt noch indirekt wird hier dem Speisopfer sühnende Kraft zuerkannt. Das Sündopfer der Aermsten (Lev 5 11) bestätigt als ausnahmsweise gestattetes Surrogat für ein Paar Tauben die Regel; sonst ist die als „sühnend" bezeichnete Mincha Beigabe zum blutigen Opfer und nimmt nur als solche an der sühnenden Wirkung des ganzen Opfers Teil (Ex 29 33 Lev 10 17 9 7). Diese auffallende Inkonsequenz erklärt sich nur daraus, dass bei P als oberster Satz gilt: ohne Blut keine Sühne. Dem muss sich der andere Gedanke, der bei Ezechiel im Vordergrund steht, dass nämlich alle Opfer dem Zweck der Sühne dienen, unterordnen. Die Konsequenz der Vereinigung beider Sätze wäre die vollständige Unterdrückung der selbständigen

[1] Beachtenswert ist die veränderte Terminologie bei P: Allgemeinbezeichnung des Opfers ist *korbân* (früher *minchâ*); *minchâ* wird Bezeichnung einer einzelnen Opferart, *sebach* Allgemeinbezeichnung für alle blutigen Opfer, dagegen *schelem* und *'ôlâ* Bezeichnungen zweier in der Bedeutung verschiedener Opferarten.

Mincha gewesen. Diese ist bei der früheren Bedeutung der Mincha nicht möglich; darum stellt P sie möglichst zurück.

3. Das Weihrauchopfer (*ketôret*) wird auffallenderweise erst von Jeremia an erwähnt (6 20); aber in der gleichzeitigen Stelle I Sam 2 28 erscheint seine Darbringung schon als eine der wichtigen Berufspflichten der Priester. Die Funde von Ta'annek haben gezeigt, dass aus dem Stillschweigen der älteren Literatur nicht ohne weiteres auf das Nichtvorhandensein geschlossen werden darf: der fein ausgeführte grosse Räucheraltar (Abb. 252; vgl. S. 224) ist sicher nicht der erste Versuch eines solchen Geräts, sondern hat seine Vorgänger, und die aus der gleichen Schicht (von + 800 an) stammende kleinere Räucherschale (Abb. 253) beweist, dass auch in den Privathäusern Räucherwerk verbrannt wurde, sei es als Opfer oder zu profanen Zwecken. „Weihrauch aus Saba und Zimmtrohr aus fernen Landen" (Jer 6 20) kam durch den minäischen Handel schon in frühester Zeit ins Land (s. S. 155). Im babylonischen wie im ägyptischen Kult wurde von frühester Zeit an Räucherwerk in Mengen verbrannt. Mag dies sehr kostspielige Opfer auch nicht an allen Heiligtümern in Uebung gewesen sein, so dürfen wir es doch für den Jerusalemer Tempeldienst schon früh als bekannt annehmen. Es war auch da wohl zunächst nicht allzu häufig, — der Privatmann konnte sich eine solche Spende selten leisten —, aber eben um seiner Seltenheit und Kostbarkeit willen stets besonders geschätzt. Bei P ist es ein ausserordentlich heiliges und wichtiges Opfer. Nicht nur darf Weihrauch bei keiner Mincha fehlen, sondern er wird (zunächst allerdings nur selten) als selbständiges Opfer verbrannt. Am grossen Versöhnungstag ist es das Rauchopfer, welches dem Hohepriester den Eintritt ins Allerheiligste ermöglicht (Lev 16 12 f. vgl. Num 17 11 f.). Den heiligen Weihrauch (S. 378) zu verbrennen, ist ein Vorrecht der höchsten Priester: dass die Korachiten sich anmassen zu räuchern, bringt ihnen den Untergang (Num 16); Aarons Söhne sterben um eines ungehörigen Rauchopfers willen (Lev 10 1 f.).



Abb. 252. Räucheraltar aus Ta'annek, Vorderansicht (vgl. Abb. 138). Nach SELLIN, Tell Ta'annek.

B. Die blutigen Opfer.

1. **Das Schelem, von Haus aus ein fröhliches Opferfest, zu dem der düstere Ernst der Sündensühne schlecht passt, muss schon bei Ezechiel der allgemeinen Regel sich fügen und sühnenden Charakter annehmen (45 15 ff.). Bei P wird ihm direkt nirgends (namentlich nicht Lev 3) diese Bedeutung beigelegt; aber indem Lev 17 11 dem Blut, wo es immer auf den Altar kommt, sühnende Kraft zugeschrieben wird, ist damit wenigstens indirekt auch dem Schelem diese Bedeutung beigelegt. Als Opfer, dem sich nur nebenher die Sühne anhängen lässt, hat es kein eigentliches Existenzrecht in P, muss jedenfalls hinter den anderen zurückstehen. In sehr vielen Fällen, wo die alte Sitte ein Mahlopfer vorschrieb, hat P daraus einfache Abgaben an die Priester gemacht, z. B. bei den Erstgeburten und den Erstlingen (s. S. 384 f).**

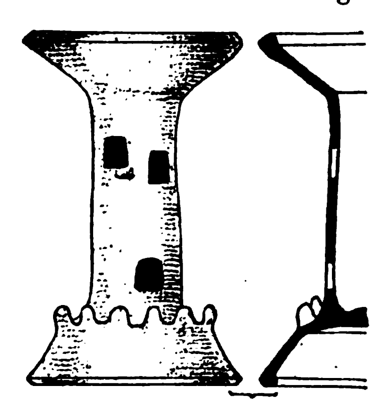


Abb. 253. Räucherschale (aus Ta'annek). Aus Sellin, Tell Ta'annek.

Im einzelnen kennt P drei Arten des Schelem: *tôdâ, neder, nᵉdâbâ* (Lev 7 12 ff.). *neder* ist das bei irgend einem Anlass, meist für den Fall der Erhörung einer Bitte Gott gelobte Opfer, *nᵉdâbâ* das freiwillige Opfer, das ohne solches Versprechen aus freiem Antrieb dargebracht wird. Wie sich aber davon die *tôdâ*, das ‚Dankopfer', unterscheidet und warum letzterem ein höherer Grad von Heiligkeit zukommt, ist nicht recht einzusehen; denn jene haben gleichermassen den Sinn eines Dankopfers. Es scheint, dass die Zweiteilung in *neder* und *nᵉdâbâ* die ältere war: Lev 22 17—25 und Num 15 1—16 (Heiligkeitsgesetz) werden diese als zwei Unterarten nicht bloss des Schelem, sondern auch des Brandopfers unterschieden, was entschieden das sachlich und historisch richtigere ist. An letzterer Stelle ist die *tôdâ* gar nicht erwähnt, an ersterer ist sie an ganz unpassendem Ort (v. 29 f.) nachgetragen, aber nicht mit ihrem ganzen Ritual, sondern nur mit einer Einzelbestimmung. Hier ist nur zweierlei möglich: entweder ist eine vom Verfasser vorher vergessene Einzelheit des Rituals hier noch von ihm nachgetragen, dann gebraucht er *tôdâ* als allgemeinen Ausdruck für *neder* und *nᵉdâbâ* zusammen; oder *tôdâ* bezeichnet eine besondere Opferart, dann kann dem ganzen Zusammenhang nach (wie auch der Vergleich mit Num 15 3 zeigt) diese Vorschrift nur von späterer Hand zur Ausgleichung mit Lev 7 15 nachgetragen sein.

Demgemäss ist die Bedeutung des Schelem als selbständigen Opfers bei P die: **in erster Linie steht allerdings noch (was auch früher eine Hauptsache war)** der Charakter als Dankopfer, dass der Israelit aus freiem Herzen, **oder weil er es vorher gelobt hat,** Jahve darbringt, **sei es aus irgend einem besonderen Anlass oder** als **Ausfluss** allgemeiner **Dankesstimmung. Aber diese** Bedeutung **ist** doch **schon** recht **abgeblasst. Das Schelem ist eine gottes**dienstliche Handlung geworden, die man ohne jeden **besonderen Anlass vollziehen kann. Als solche** gottesdienstliche **Handlung dient auch sie dem einen** Hauptzwecke des ganzen Gottesdienstes bei **P: der Sündensühne.**

Ein Bittopfer erwähnt P nirgends; statt solche darzubringen, scheint es ganz allgemeine Sitte geworden zu sein, zur Unterstützung einer Bitte Jahve ein Opfer nur zu geloben. Wer Jahve um etwas bitten wollte, konnte nicht immer vorher nach Jerusalem reisen.

2. Das Brandopfer ist auch jetzt noch gegenüber dem Schelem

ein Ganzopfer. Dazu kommt insofern ein Unterschied in der Bedeu
das Brandopfer viel leichter den allgemeinen gottesdienstlichen
und die Beziehung auf die Sünde angenommen hat (Lev 1 s f. 14
Von den eigentlichen Sühnopfern im engsten Sinn unterscheidet es
durch, dass es nicht wie diese für einen speziellen Fall, für eine l
Sünde vorgeschrieben ist. Es wird überhaupt gar nichts darüber
in welchen Fällen ein Brandopfer im Unterschied von anderen Op
zubringen ist. Diese auffallende Tatsache, die wir auch bei Mi
Schelem gefunden haben, erklärt sich daraus, dass es selbst für
stergesetz nicht möglich war, bei allen den Anlässen, bei denen de
raelite freiwillig geopfert hatte, ein Opfer statutarisch zu verlangen
übrigen P bestrebt war, an Stelle des *schelem* tunlichst häufig ein
setzen, zeigt sich darin, dass er nicht nur Gross- und Kleinvieh,
auch Tauben zulässt (Lev 1 14 ff.), wodurch es sogar für den Armen
wurde, ein Brandopfer zu bringen, während dies früher Sache reic
gewesen war. Seine eigentliche Bedeutung hat das Brandopfer als
liche Opfer der Gemeinde (*tâmîd*) gefunden (s. S. 371).

3. Weitaus an erster Stelle stehen die eigentlichen S ü h n o p
S ü n d o p f e r und das S c h u l d o p f e r. Als zwei besondere Opfera
den sie erst von Ezechiel genannt (40 39 42 13 44 29 46 20 vgl. dazu di
Bestimmung des Sündopfers 45 19 f.). Sie fehlen in früherer Zei
da, wo ihre Erwähnung unerlässlich erscheint: bei der vollständigen
lung aller Opfer (Dt 12), oder der für Sündensühne in Betracht ko
(I Sam 3 14), im Heiligkeitsgesetz in einem Fall, wo das spätere G
Schuldopfer verlangt (Lev 22 14). Aber die Sache ist natürlich alt
bloss brachte man zu allen Zeiten für kultische Vergehungen und
Unreinheit Opfer dar zur Beseitigung, sondern diese Opfer hatten v
auch irgend welche besondere rituelle Handlungen, welche diesem s
Zweck dienten, Blutbestreichen u. dgl. (s. § 83). Die Namen *chat*
'âschâm sind gleichfalls vorhanden, nur nicht gerade für diese Opfe
dern für andere, demselben Zwecke dienende Gaben. Chaṭṭât und
sind die Geldbussen, die man in den verschiedensten Fällen an die
zu zahlen hat (II Reg 12 17 vgl. Lev 5 16 Num 5 9), oder andere Bu
ans Heiligtum, z. B. die 5 goldenen Mäuse der Philister (I Sam 6 1
hiezu das *chaṭṭa* auf einer sabäischen Inschrift (S. 368). Da sich in de
damit wohl ein Opfer verband, erklärt sich der Uebergang des Nam
die Opfer und die Herausbildung der beiden Opferarten als sühnend
im besonderen Sinn leicht. Sie haben aber allezeit den Charak
heilige Strafabgaben bewahrt. Nicht Jahve, sondern den Priestern f
Hauptanteil zu: sie bleiben auch jetzt noch eine Haupteinnahmequel
selben (Ez 44 29 Lev 7 7); der Nachdruck liegt auf der Blutsprengung
auf der Darbringung des Fleisches, nur das Fett wird verbrannt.
das Schuldopfer wird sogar ein ganz bestimmter Wert festgeset
5 15 f. 25).

Was die **Unterscheidung der Gebiete** der beiden Opfer betrifft, so herrscht in dem Gesetz selber und deshalb auch bei den meisten Auslegern grosse Verwirrung. Lev 5 1—13 17—19 sind zunächst als späte Stellen, welche die beiden Opfer geradezu verwechseln, auszuscheiden (s. u.). Im Kern von P (Lev 5 14—16 20—26) werden die Vergehen, die ein **Schuldopfer** nötig machen, charakterisiert als *ma'al*, d. h. als Eingriff in das Eigentum eines anderen. Einen *ma'al* Gott gegenüber begeht, wer sich an dem vergreift, was Jahve geheiligt ist; wir dürfen wohl zur Erläuterung des Begriffs Stellen wie Jer 2 3 „wer unbefugt Heiliges isst, der wird *'âschâm*" und Lev 22 16, wo ebenfalls das Essen des Heiligen dem betreffenden *'awôn 'aschmâ* auflädt, herbeiziehen. Der Möglichkeiten waren viele (Erstlinge, Zehnten etc.), wo der Israelite absichtlich oder unabsichtlich Gott und das Heiligtum betrügen konnte. Ein *ma'al* gegen Menschen besteht z. B. darin, dass einer ein anvertrautes Gut ableugnet, durch Raub und Erpressung sich Gut gewonnen hat, einen Fund verheimlicht. Daraus erklärt sich auch, dass in einem jüngeren Zusatz beim Beischlaf mit der unfreien Kebse eines anderen ein Schuldopfer gefordert wird (Lev 19 21 ff.); dieser wird nicht als Ehebruch, sondern als Eigentumsschädigung angesehen (vgl. S. 282). Eine solche Veruntreuung wird zugleich als ein *ma'al* Gott gegenüber aufgefasst (Lev 5 21). In allen Fällen offenbart sich der ganze Charakter des Ascham in der Bestimmung, dass der Schuldige das widerrechtlich Angeeignete zurückerstatten und noch ein Fünftel des Betrags (s. S. 292) darauf legen soll; der Schuldopferwidder muss überdies den Wert von mindestens zwei Sekeln haben.

Viel umfassender ist das Gebiet des **Sündopfers**. Ein solches ist nach der älteren Opfervorschrift von P zu bringen, „wenn ihr euch unvorsätzlich vergeht und irgend eines dieser Gebote, die Jahve Mose aufgetragen hat, zu befolgen unterlasset" (Num 15 22 ff.). Damit stimmt sachlich überein die jüngere Vorschrift Lev 4 2 ff. Es läge nahe, zunächst nur an kultische Vergehen zu denken, allein diese Einschränkung ist nirgends angedeutet. Die Theorie von P geht offenbar dahin, dass jede Verfehlung gegen ein göttliches Gebot, auch die gerichtlich bestraften Vergehen, ein Sündopfer fordern (ausgenommen die speziellen Fälle des Schuldopfers). In der Praxis wurde dies nicht geübt, die Strafe an sich schon hatte nach hebräischer Vorstellung sühnende Wirkung. Dagegen begreift es sich leicht, dass ausser den durch bestimmte Vergehen veranlassten Sündopfern solche regelmässig an den Festen, besonders am Versöhnungstag, für die ganze Gemeinde dargebracht wurden in Anbetracht des allgemeinen Zustandes der Sündenunreinheit.

Von hier aus versteht sich auch das Sündopfer bei der Weihe der Priester (Lev 8 Ex 29); bei dem ersten Opfer Aarons dürfte die Darbringung eines Sündopfers lediglich darin ihren Grund haben, dass der Opferdienst ein möglichst vollständiger sein soll (Lev 9). Das Sündopfer bei den schwereren levitischen Verunreinigungen (Lev 12 6 Num 6 s. u.) gehört schon einer jüngeren Stufe der Entwicklung an.

Die Gesetzesnovelle Lev 5 1—13 enthält in v. 1 und 4 ff. zwei spezielle Fälle von Gesetzesübertretung, die durch freiwilliges Bekenntnis zu sühnbaren werden. Lev 5 2 f.

ist ein Nachtrag zu den levitischen Verunreinigungen, wornach leichte Un
die Reinigungszeremonie unterbleibt, zu schwerer wird und ein Sünd
Beide Fälle stimmen zu der Regel. Dass aber der Verfasser der Novel
schied von Sünd- und Schuldopfer nur dunkel ahnt, zeigt die Anwen
druckes „er soll sein *'ascham* für seine Sünde Jahve bringen" (v. 6 f.), d
Schuldopfergesetz als terminus technicus für das Schuldopfer erscheint (
Vollends die Novelle Lev 5 17—19 überträgt auf das Schuldopfer einfach d
gen des Sündopfers; denn die Betonung der Unwissenheit bildet nicht,
fach erklärt hat, einen Unterschied von der Sündopfervorschrift, ist viel
Umschreibung der in jener oft wiederkehrenden Formel *bisch'gâgâ*.

Aus dieser Verwischung des Unterschiedes der beiden Opfer, die
Anfang, sondern an das Ende der Entwicklung der Opfergesetzgebung g
chiel setzt den Unterschied als ganz bekannt voraus —, erklärt sich da
beim Nasiräer und Aussätzigen, wo man gemäss Lev 12 8 u. a. ein Sündo
sollte. Bei der Verunreinigung eines Nasiräers (Num 6 9 ff.) hat die Hinz
Schuldopfers zum Sündopfer hin ihren Grund einfach in dem Bedürfnis d
der Reinigungszeremonie, wie sich eine solche Steigerung der Opfer auc
vielfach geltend gemacht hat. Ebenso wenig kann es sich beim Aussatz
v. 12 21 ff.) um einen *ma'al*, begangen an Gott durch Unfähigkeit zur Erfüllun
dienstlichen Pflichten handeln; denn dann müsste jede Unreinigkeit ein solcher
ist ein eigentümlicher: die Webezeremonie wird vollzogen (S. 284), die B
tion ist gar nicht erwähnt, dagegen wird der Opfernde mit dem Blut des
und mit Oel bestrichen (s. S. 371); das Opferfleisch war der Lohn für
Dann folgen Sündopfer und Brandopfer nach gewöhnlichem Ritual. Aus de
lichen Reinigungsopfer, das durch die Zeremonien als solches kenntlich is
hier ein Schuldopfer geworden, nicht ein Sündopfer, wie nach Lev 12 8 u. a.
wäre, weil das Ritual zu dem Wesen des Sündopfers mit seiner Blutdarbri
weniger als zum Schuldopfer passte. — Endlich beim Schuldopfer der Priester
Weiber genommen hatten (Ezr 10 19 f.), kann man mit dem besten Willen
entdecken, sondern nur eine Uebertretung eines göttlichen Gebotes, welch
mit einem Sündopfer zu sühnen wäre.

§ 74. Die Opfergesetzgebung bei P: II. Das Opfermate

A. Das unblutige Opfer.

1. Als Weinopfer bestimmt P ¼ Hin für ein Lamm, ⅓
einen Widder, ½ Hin für einen Farren (Num 15 5 7 LXX 10). Mit C
werden die Getreide- und Mehlopfer begossen, auch die Brotkuche
mit Oel zubereitet sein (Lev 2).

2. Das Getreide wird in verschiedenen Formen geopfert
röstete Aehren (Lev 2 14) mit Oel; als Feinmehl mit Oel (Lev 2 1-
in irgend einer Weise mit Oel zu ungesäuerten Kuchen verarbei
letzteren werden mehrere Arten unterschieden: im Ofen gebackene
auf der Platte Geröstetes, in der Pfanne Zubereitetes; letzteres w
lich in Oel gesottene Kuchen (Lev 2 4 ff.). Zu jedem Speisopfer m
rauch kommen, ebenso darf nichts ohne das ‚Salz des Bundes' (Lev
backen sein.

Die Quantität wird mit Ausnahme des selbständigen Privats
(Lev 2) immer genau bestimmt. Die Schaubrote werden aus 2 Ep
Mehl gebacken (Lev 24 5). Zu einem Lamm kommen (bei 'Ola un
$^1/_{10}$ Epha Mehl mit ¼ Hin Oel, zu einem Widder $^2/_{10}$ Epha Mel
Hin Oel, zu einem Rind $^3/_{10}$ Epha Mehl und ½ Hin Oel (Num 15 4
tägliche Speisopfer der Priester ist $^1/_{10}$ Epha Mehl mit Oel, zur H
gens, zur Hälfte abends darzubringen. Das Eiferopfer besteht in
Gerstenmehl (ohne Oel und Weihrauch Num 5 15), das Sündopfer

sten in $^1/_{10}$ Epha Feinmehl (ebenfalls ohne Oel und Weihrauch Lev 5 11).

Die Verfeinerung des Materials ist unverkennbar. Statt des früher üblichen gewöhnlichen Mehls (*ḳemach* Jdc 6 19 I Sam 1 24) darf jetzt nur noch feines Weissmehl (*ṣôlet*) verwendet werden. In der alten Zeit kommt letzteres beim Opfer nie vor. Dass dies kein Zufall ist, sieht man daraus, dass die LXX I Sam 1 24 das ungesetzliche *ḳemach* in *ṣôlet* verbessern. Unter denselben Gesichtspunkt fällt, dass nur ungesäuertes Brot geopfert werden darf, ausgenommen beim Schelemopfer (Lev 7 13 s. S. 363). Im Zusammenhang damit wird auch der Honig verboten (Lev 2 11 f.). Der Gottheit wird jetzt nicht mehr in derselben Weise wie den Menschen das Mahl zubereitet; auch das gebackene Brot, das man in alter Zeit opferte (Jdc 6 19 I Sam 1 21 Am 4 5), wird vielfach durch Mehl ersetzt.

3. Für das Räucheropfer, zu dem man früher vorzugsweise Weihrauch, aber auch andere Gewürze nahm, wird in P ein ganz bestimmtes Räucherwerk aus vier wohlriechenden Gewürzen hergestellt, das von niemanden für den privaten, profanen Gebrauch nachgemacht werden darf (Ex 30 34—38).

Die vier Stoffe sind: Stakte, vielleicht der Gummi des Styrax officinalis, der in Palästina wächst; Räucherklaue, eine Muschel, die im roten Meer sich findet; Galbanum, nach den Alten der Saft von Narthex, nach neueren Erklärern der von Ferula galbaniflua; Weihrauch, das Harz eines zu den Boswellia gehörenden nicht genau zu bestimmenden Baumes, der hauptsächlich in Arabia felix zu Hause war. Diese vier werden in gleichen Mengen zu Pulver verrieben und mit etwas Salz versetzt. Nach Josephus (Bell. Jud. V 5 5) waren es später dreizehn Stoffe, d. h. 12 Gewürze und Salz, nach dem Talmud (Joma 4 5 Keritot 6 a) ebenfalls, nämlich 11 Gewürze und ein Kraut und Salz. Philo (Quis rer. div. heres. 41) findet in dem biblischen Rezept das All mit seinen 4 Elementen dargestellt, Josephus bezieht die dreizehn Arten, die aus dem Meer, der bewohnten und unbewohnten Erde kommen, ebenfalls auf das All. Ihre symbolische Bedeutung, d. h. ihre Beziehung zu den Planeten oder Tierkreisbildern, kann um so weniger zweifelhaft sein, als diese Stoffe auch in der Medizin verwendet worden sind. Beim Weihrauchbaum weiss noch Plinius (XII 54) von seiner besonderen Heiligkeit zu berichten, so dass z. B. bei der Harzernte die Teilnehmer kultisch rein sein mussten.

B. Das blutige Opfer.

1. Allgemeine Bestimmungen. Opferbare Tiere sind Rindvieh, Kleinvieh, vom Geflügel Turteltauben und junge Tauben. Letztere können begreiflicherweise nur als Ganzopfer verbrannt werden, sind also immer *'ôlâ*. Ihre Zulassung beim Sündopfer ist eine Ausnahme zu Gunsten der Armen, welche die eigentlich geforderten Opfertiere, Schaf oder Ziege, nicht erschwingen können (Lev 5 7 12 8). Von Rindvieh und Kleinvieh sind sowohl männliche als weibliche Tiere opferbar; verlangt wird nur, dass die Tiere mindestens acht Tage alt sind (Lev 22 27), was der alten Sitte entsprach (Ex 22 29). Dasselbe gilt wahrscheinlich auch von dem Verbot, ein Tier nicht zusammen mit den Jungen an einem Tag zu opfern (Lev 22 28 vgl. Ex 34 26). Selbstverständlich darf den Tieren kein Makel anhaften, sie dürfen nicht blind sein, kein gebrochenes Glied, keine Wunde, kein Geschwür, keine Krätze etc., auch nicht zu lange oder zu kurze Glieder haben, ebensowenig kastriert sein (Lev 22 22 ff.). Nur für das ‚freiwillige Opfer' (*nedâbâ* S. 374) war ein Tier mit zu langen oder zu kurzen Gliedern zulässig. Warum Wild

und Fische nicht opferbar waren, ist für uns nicht mehr du
S. 364). Auch hier ist derselbe Fortschritt wie beim Speisopfe
dass nämlich das Opferfleisch nicht mehr zubereitet (gekocht)
der Altarflamme übergeben wird.

2. Im einzelnen ist beim Schelem die Wahl zv
und Kleinvieh, männlich oder weiblich, dem Opfernden freigeg
immer aber sollte eine Mincha dabei sein (Lev 7 11 ff.). Das
gehörende Mass von Feinmehl, Oel und Wein ist genau fes
15 3 ff. s. o.).

Zum Brandopfer sollten nur männliche Tiere genor
die Wahl war freigegeben, auch Tauben waren erlaubt (Lev
auch das Brandopfer abgesehen vom Taubenopfer stets von
begleitet war, wird wenigstens für die ältere priesterliche Prax
15 3 ff. (Heiligkeitsgesetz? vgl. v. 24) bezeugt. In dem ausführli
Ritual (Lev 1) fehlt auffallenderweise jede Bestimmung darüber

Mit Sicherheit lässt sich bei den Sündopfern eine V
innerhalb von P selbst nachweisen. Num 15 22 ff. (wohl dem
zugehörig) verordnet für das Sündopfer des Privatmannes ei
Ziege, für das der Gemeinde einen Ziegenbock (ausserdem i
damit einen jungen Stier mit Mincha als Brandopfer). Ebenso v
als Sündopfer für die Gemeinde ein Bock dargebracht. Das S
Priester besteht bei der gleichen Gelegenheit aus einem jungen
Die Novelle Lev 5 1—13 bestimmt für den Privatmann eine Ziege o
und gestattet dem Armen ein paar Tauben beziehungsweise ein
Feinmehl (eine solche Rücksichtnahme auf das Vermögen de
begegnet uns auch im babylonischen Ritual KAT[3] 598 f.). Ziege
für den Privatmann bleiben endlich auch in dem gleichfalls sek
setz Lev 4; der Priester opfert ein junges Rind; für die Geme
wird statt des Bockes gleichfalls ein junges Rind gefordert, u
als Opfer des Fürsten festgesetzt. Dass der Bock als Gemei
ältere war, zeigt das Ritual des Versöhnungstages (§ 79). I
überhaupt so recht eigentlich *das* Sündopfertier (Nu 7 16—87 28
43 22 45 23 u. a.).

Der Sündopferbock heisst stets *sâ'ir*, der haarige, nie *'attûd*, was
liche Wort für Bock ist, vgl. insbesondere Num 7 17 23 und Parallelen, wo
zum Schelamimopfer immer *'attûd* steht, und für den Sündopferbock dan
Sogar die Sündopferziege wird nicht *'ëz* schlechtweg, sondern *s'îrat 'ë*
Ziege" genannt. Umgekehrt wird *sâ'ir* nirgends sonst vom Bock gebrau
men Dan 8 21 und Gen 37 31 s. u.). Das Wort ist also absichtlich gewählt
den Bock als Haarigen. Die Haarigen (vgl. Se'ir als Landesname = Edom
hören zur Sonne des Südens, d. h. zur Unterwelt, zur Wüste, dem Orte
keit, wo alles Unreine hingehört. Daher steht der Ausdruck auch in d
logischen Anspielungen auf Tammuz vollen Josefsgeschichte (Gen 37 31).
gische Beziehung bei Daniel (8 21) liegt ohnedies auf der Hand.

Das Schuldopfer endlich besteht in einem fehlloser
Wert von mindestens zwei Sekeln heiligen Gewichts. Sünd- und
scheinen ohne Mincha dargebracht worden zu sein.

§ 75. Die Opfergesetzgebung bei P: III. Das Opferritual.

1. Das Ritual des Speisopfers ist sehr einfach und bedarf keiner weiteren Erklärung. Bei der selbständigen Mincha nahm der Priester einen Teil von Mehl, Oel, Backwerk, Aehren und verbrannte ihn samt dem ganzen Weihrauch auf dem Altar als *'askârâ*. Was dieser technische Ausdruck bedeutet ist nicht klar, die gewöhnliche Uebersetzung Erinnerungsgabe ist so wenig befriedigend und sicher als die sonstigen Deutungen. Das übrige vom Opfer fiel dem amtierenden Priester zu, musste aber von ihm ungesäuert an heiliger Stätte (im Vorhof der Stiftshütte) verzehrt werden (Lev 2 6 7 ff. 7 9 f. 10 12 f. Num 5 25 f.). Selbstverständlich war das Tamid des Priesters ein Ganzopfer (Lev 6 16). Von der Mincha, die das Schelem begleitete, kam nichts auf den Altar. Ein Teil wurde als ‚Hebe' Jahve dargebracht und dann dem Priester übergeben, der Rest beim Opfermahl verzehrt (Lev 7 11 ff.). Als Beigabe zum Brandopfer wurde die Mincha wohl auch wie dieses selbst ganz verbrannt; allerdings findet sich darüber keine Vorschrift (s. o.).

2. Was die Tieropfer betrifft, so ist das Herzubringen des Tieres zum Eingang der Stiftshütte, verbunden mit der Präsentation desselben vor dem Priester und der Prüfung der vorschriftsmässigen Beschaffenheit durch diesen, kein eigentliches Stück der Opferhandlung. Diese beginnt vielmehr mit der Handauflegung. Dieselbe hat bei allen Privatopfern zu geschehen (Lev 1 4 3 2 4 4, ihre Nichterwähnung beim Schuldopfer 7 1—7 ist zufällig, die Unterlassung beim Geflügelopfer begreift sich leicht), ebenso beim Gemeindesündopfer (Lev 4 15 vgl. II Chr 29 23) und dem Bock für 'Azazel (s. u.). Vollzogen wird sie durch den Opfernden oder dessen Stellvertreter, der dem Tier die rechte Hand aufstemmt. Selbstverständlich wurde diese Handlung nicht stumm vollzogen. In einem Fall, beim Bock für 'Azazel am Versöhnungstag, erfahren wir, dass dabei ein Sündenbekenntnis gesprochen wurde. Deshalb wissen wir auch, was hier die symbolische Handlung bedeutete: die Sünden werden dem Bock auf den Kopf gelegt (Lev 16 21). Aber sonst wissen wir nicht, was etwa dabei gesprochen wurde, und eben darum wissen wir nicht, was die Handauflegung sagen will. Denn für sich allein besagt sie nichts, sie bekräftigt und bestärkt das, was die begleitenden Worte sagen, z. B. beim Segnen (Gen 48 13 ff.), bei der Amtsübertragung (Dt 34 9), oder wenn die Zeugen dem Schuldigen die Hand aufs Haupt legen (Lev 24 14 Sus 34). Solange wir also nicht anderswoher wissen, dass im Opfer mehr liegt als eine Gabe an Gott, dürfen wir auch bei der Handauflegung nicht hinausgehen über die vorauszusetzende einfachste Erklärung des Opfernden: dieses Tier bringe ich Gott als Opfergabe dar. Das Beispiel des Sühnebocks (Lev 16 21) dürfen wir jedenfalls nicht verallgemeinern. Der Bock ist als Träger der Sünde unrein und wird deshalb in die Wüste, den Ort der Unreinheit (S. 379) gejagt. Die andern Opfertiere kommen auf den Altar, ihr Blut sogar am Versöhnungsfest ins Allerheiligste, sie sind also nicht unrein und mit Sünde behaftet, sondern rein.

3. Die **Schlachtung** ist das selbstverständliche Mitte
Blut des Tieres zu erhalten. Das zeigen die rabbinischen I
über das Schlachtungsverfahren, welche auf möglichst schnelle
dige Gewinnung des Blutes abzielen (ebenso Lev 1 15). Keine
sie den Gedanken einer stellvertretenden Todeserduldung aus;
Opfernde schlachtete selbst das Tier, die Vollziehung der Todes
notwendig dem Priester zukommen, 2) die Schlachtung hat g
Bedeutung einer rite vollzogenen Tötung, wie dies schon der Ausd
beweist, 3) der Schlachtungsakt spielt eine so nebensächliche
direkte Beziehung zum Opferzweck, der Erwirkung der Sühne, v
gends zugeschrieben), dass es unmöglich ist, in ihr den Höhepunk
Opfers zu suchen. Die Schlachtung soll auf der Nordseite des
finden (Lev 1 11 6 18 7 2, vgl. Ez 40 39 ff.).

4. Der Schlachtung folgt die **Blutsprengung**, der w
Akt des Opfers bei P (vgl. S. 370 f.). Je mehr man seit Lev 17 1
kraft des Opfers vorzugsweise (oder allein) dem Blut zuschrieb,
musste das Blutritual in den Mittelpunkt treten. Ihm kommt vo
Wirkung des *kappêr* zu. Wenn daneben die Erlangung der Ka
von anderen Opferhandlungen abhängig gemacht wird (vom Verl
Altarstücke Lev 4 26 31 35, vom Verzehren des Sündopferfleisches
Priester Lev 10 17 und von der Handauflegung Lev 1 4), so liegt
gewisse Inkonsequenz von P, die zum Teil wenigstens als Konzes
alte Opferpraxis zu erklären sein dürfte.

Das Gesagte findet seine Bestätigung in einer doppelten Wahrnehmu
seits ist die Blutmanipulation bei den verschiedenen Opfern eine verschiede
Heils-, Brand- und Schuldopfern, bei welchen die Beziehung auf die Sühne
tensiv ist, wie beim Sündopfer, sprengt der Priester das Blut ganz einfac
Becken ringsum an den Altar (Lev 1 5 u. a.: ähnlich war die alte Sitte).
opfer ist der Blutritus gesteigert: bei den Sündopfern des Hohepriesters und
(Ex 29 10—14 Lev 9 8—11, dem Kern von P angehörig) wird das Opferblut an
des Brandopferaltars gestrichen. Dasselbe darf vielleicht auch für die ge
Sündopfer angenommen werden. Allerdings weiss Num 15 22 ff. (die Zugehöri
Stückes zum Kern von P ist aber fraglich) nichts von einem besonderen
Sündopfers. Andererseits hat in P selbst das Blutritual eine Entwicklung dur
im Kern von P hat das grosse Gemeinde- und Priestersündopfer nur die Zer
Blutstreichens an die Hörner des Altars (s. o.). Das sekundäre, jedenfalls üb
Sündopfergesetz Lev 4 gibt auch den Sündopfern niederen Grades, denen d
und des einzelnen Gemeindegliedes, dieses Ritual: bei den Sündopfern m
Heiligkeit, denen des Hohepriesters und der Gemeinde, tritt eine Steigeru
siebenmaligen Blutsprengung vor Jahve beim inneren Vorhang und Bestrei
Altarhörner des Räucheraltars. Endlich das Ritual des Versöhnungstages scl
dass ausser der Besprengung des Brandopferaltars und des ganzen Heiligen,
Entsündigung der Stiftshütte dienen soll, vom Blut der für das Volk und für
priester geschlachteten Tiere ins Allerheiligste gebracht und siebenmal auf
platte der Lade und vor dieselbe gesprengt werden soll.

Der Sinn der ganzen Zeremonie kann kein anderer sein, als di
kation des Blutes an Gott. Dieses Nahebringen steigert sich bis zu
sten Annäherung am grossen Versöhnungstag. Und zwar handelt
wie Lev 17 11 und das Verfahren beim Taubenopfer zeigen, um da
bringen der *nephesch*, des Tierlebens. Die Vorstellung, dass das

dampfende Blut die Seele in sich enthalte, teilen die Hebräer mit vielen alten Völkern (z. B. mit den homerischen Griechen).

5. Auch der letzte Opferakt, das Verfahren mit dem Opferfleisch, zeigt einen Unterschied bei den verschiedenen Opferarten. Ueber den Anteil der Priester s. S. 383 f. Während beim Schelem das Fett[1] verbrannt, das übrige Fleisch zur Opfermahlzeit verwendet wird, beim Brandopfer das ganze Tier auf den Altar kommt, werden beim Schuldopfer und den Sündopfern niederen Grades dieselben Fettstücke, wie beim Schelem verbrannt, das übrige Fleisch von den Priestern an heiliger Stätte verzehrt. Bei den Sündopfern höheren Grades wird dieses Fleisch samt Fell und Eingeweiden an einem reinen Ort ausserhalb des Lagers verbrannt.

Das Verbrennen der Altarstücke ist die Zueignung der Gabe an Jahve (S. 366). Ueber die Bedeutung der Opfermahlzeit und ihre Entleerung an Inhalt vgl. S. 368. 370. Das Essen des Sünd- und Schuldopferfleisches durch die Priester ist jedenfalls keine Opfermahlzeit wie die beim Schelem. Das Wahrscheinlichste ist, dass es die Annahme des Opfers von seiten Gottes bedeuten und damit bestätigen soll, dass der Sühnzweck erreicht ist (so schon Philo).

Schuld- und Sündopfer sind ihrem Ursprung nach Strafgebühren, die den Priestern gehören (S. 375). Bei der Umwandlung in Opfer sollte diese Einnahmequelle den Priestern nicht entzogen werden, deshalb erhielten sie statt des Geldes das Fleisch. Eine besondere Zeremonie, die für das Opfer von Bedeutung gewesen wäre, wird bei diesem Essen nicht vollzogen. Dass man bei den Sündopfern höheren Grades das Fleisch ausserhalb des Heiligtums verbrannte, d. h. vernichtete, erklärt sich zur Genüge daraus, dass das Opfer, welches des Priesters Sünde sühnen soll, nicht diesem selbst zum grössten Teil zufallen kann. Das trifft auch bei den Opfern für die Sündenunreinheit des ganzen Volkes zu. Im Lauf der Zeit ist, wie es scheint, daraus eine Opferzeremonie gemacht worden. Der Gedanke an ein, man möchte beinahe sagen handwerksmässiges Essen des Fleisches als zur Amtspflicht der Priester gehörig, macht einen etwas sonderbaren Eindruck auf uns. Ob es nicht auch den Priestern als etwas Entwürdigendes erschien? Musste noch Ezechiel das alleinige *Recht* der Priester auf dieses Fleisch verteidigen (44 $_{29}$), so scheint später (offenbar durch Umwandlung in eine Opferzeremonie) dieses Recht zu einer lästigen Pflicht geworden zu sein, der sie sich unter irgend einem Vorwand zu entziehen suchten. Es gelang ihnen aber nicht (Lev 10 $_{16}$).

Ueber die Zeremonie des Webens s. u. S. 384.

§ 76. Die Abgaben.

BStade, Biblische Theologie des A. T. I § 84.

Die Abgaben ans Heiligtum waren ursprünglich alle eigentliche Opfer. Ein Teil hat den Opfercharakter allezeit behalten, andere haben ihn verloren. Charakteristisch ist die Steigerung im Laufe der Zeit: was in alter Zeit ein freiwilliges Geschenk an den Priester aus Anlass eines Opfers war, ist bei P zur gesetzmässigen Abgabe eines bestimmten Opferteils geworden; was in alter Zeit gesetzlich gefordertes Opfer war, ist bei P des Opfercharakters

[1] Bei Rind und Ziege das Fett, das die Eingeweide bedeckt, und alles Fett an den Eingeweiden, die beiden Nieren samt dem Fett an ihnen, das Fett an den Lenden und das Anhängsel an der Leber. Dazu kommt beim Schaf noch der Fettschwanz (Lev 3 $_{3}$ f. $_{9}$ f. $_{14}$ f. 5 $_{8}$ f.).

entkleidet zur reinen Abgabe an das Heiligtum, d. h. die Priester

1. Gesetzlich bestimmte Abgaben an die Priester kannte d überhaupt nicht. Das Herkommen regelte die Gefälle des P dienstes. Wer durch den Priester das Orakel befragte, zahlte d wohl so gut wie dem Seher in ähnlichem Fall seinen Lohn (I und wer am Heiligtum opferte und den Opferschmaus abhielt, lu Priester ein. Allein das war sein freier Wille, moralischer, nicht Zwang. Vollends einen Teil des Fleisches anzusprechen hatte d gar kein Recht, wiewohl es gleichfalls früh Sitte gewesen zu se ihm für seine etwaigen Dienste einen solchen zu geben. Elis Söl verlangen eine Abgabe an Fleisch, sie nehmen sich's sogar mit Ge zufrieden zu sein mit dem, was man ihnen etwa freiwillig gab; al eben böse Buben, die das Recht und die Pflicht eines Priesters gegenüber nicht achten und den ganzen Priesterstand und das Heil diese Weise in Misskredit bringen (I Sam 2 13 ff.). An den gross tümern, namentlich in Jerusalem, bildete sich früh eine feste Prax Von jeher fielen den Priestern die Schaubrote (I Sam 21 3 ff.) und die Speisopfer (II Reg 23 9) ganz zu. Ausserdem wurden für Vergehen Bussgelder an das Heiligtum gezahlt, welche den Pri Teil ihres Einkommens gehörten (II Reg 12 17). Was dagegen freiwilligen Geldbeiträgen fürs Heiligtum gegeben wurde, war für die haltung des Tempels bestimmt. Die lehrreiche Geschichte der Tem ration unter Joas zeigt, dass dies königliche Verordnung war: Priester die Weihegeschenke, die vom König auferlegten Geldabg die freiwilligen Beiträge zu ihrem eigenen Besten statt zur Repa Tempels verwendeten, wurde ihnen kurzer Hand vom König die Ve dieses Geldes entzogen (II Reg 12 5 ff.).

Das Dt regelt die Opfergefälle, vermutlich auf Grund der P Jerusalemer Tempel. Das Verbot, anderswo als in Jerusalem zu musste eine starke Verminderung der Opfer zur Folge haben; so vielen Priester der Landheiligtümer alle ihren Unterhalt aus den Einkün Tempels erhalten, so ist es begreiflich, dass dort die Abgaben von de gesetzlich bestimmt, vielleicht auch erhöht wurden. Den Priestern jetzt von Gesetzes wegen der Bug, die beiden Kinnbacken und der jedes Opfertieres (Dt 18 3). Ueber die *rê'schît* und den Zehnten des Jahrs s. u. Wie wenig das ausreichte, zeigt der Appell an die Mildt der Frommen (Dt 12 12 18 f.).

Bei Ezechiel erhalten die Priester die Mincha, die Sünd- und opfer und alles was dem Bann verfallen ist (Ez 44 29). In P sind diese gefälle noch weiter gesteigert. Ausser der Mincha (Lev 2 3 u. a.), den broten und den Sünd- und Schuldopfern (Lev 6 19 u. a. 5 13 u. a.) e die Priester von jedem Schelem die rechte Keule und die Brust (Le von den Brandopfern die Haut (Lev 7 8; letzteres dürfte übrigens alt gewesen sein). Das Opferfleisch muss von den Priestern und ihren

hörigen an heiligen Stätte (im Vorhof) verzehrt werden (Lev 10_{12}ff.). Mit diesen Fleischstücken wird der eigentümliche Ritus des W e b e n s vorgenommen, d. h. der Priester schwingt sie auf seinen Händen nach dem Altar hin und wieder zurück, eine symbolische Darstellung des Gedankens, dass diese Teile Jahve als Gabe dargebracht, von ihm aber seinen Dienern, den Priestern überwiesen werden (Lev $7_{30\ 34}$ 9_{21} 10_{14} Num 6_{20}).

Auffallenderweise wird (ausgenommen Lev 9_{21}) nur die Brust gewebt, nicht auch die Keule. Jene wird auch stets als Webebrust *'ômer hatt'nûphâ* bezeichnet, diese dagegen als Hebekeule *schôk t'rûmâ* (Lev 7_{34}). Letzterer Ausdruck (*t'rûmâ*) bezeichnet wie auch sonst den Anteil des Priesters als ‚Abhub' des Opfers. Der Ausdruck kehrt wieder für die freiwilligen oder gesetzlichen Abgaben ans Heiligtum, die nicht geopfert wurden. Die Webezeremonie wird ausserdem mit den Erstlingsgarben und Erstlingsbroten am Massotfest und Pfingsten (Lev $23_{11\ 17}$ ff.) vorgenommen, die ebenfalls dem Priester gehören. Das Weben der Mincha beim Einsetzungsopfer Aarons, die verbrannt wird (Ex 29_{24} Lev 8_{27}), scheint nur dem Weben der Brust nachgebildet zu sein. Wenn bei dem Eifersuchtsspeiseopfer (Num 5_{25}) und bei dem Schuldopfer zur Reinigung des Aussätzigen ebenfalls der Priester das Opfer webt (Lev $14_{12\ 24}$), so scheint namentlich in dem letzteren Fall, wo die Zeremonie mit dem ganzen Lamm und mit dem Oel vollzogen wird, der ursprüngliche Sinn derselben nicht mehr verstanden zu sein. Schliesslich werden die Ausdrücke ‚Hebe' und ‚Webe' geradezu vertauscht, und letzterer von Dingen gebraucht, wo von einer Vornahme der entsprechenden Zeremonie keine Rede sein kann (Ex 36_{6} vgl. mit 38_{24}); sie sind beide zu Allgemeinbezeichnungen für ein Weihgeschenk geworden.

2. R e g e l m ä s s i g e O p f e r, die schon durch das alte Gesetz gefordert wurden, waren diejenigen, welche an den grossen Festen dargebracht wurden: das Opfer der Erstgeburt des Viehes und der Erstlinge der Ernte.

Das Opfer der männlichen E r s t g e b u r t d e s V i e h e s erscheint als uralte Sitte: schon Abel bringt Jahve von den Erstgeburten seines Kleinviehes eine Gabe (Gen 4_{4}). Das Bundesbuch (Ex 22_{29}) verlangt, dass von Rind und Schaf die Erstgeburt Jahve gegeben werden soll, ebenso das Dt (15_{19}ff.). Die Erstgeburt von dem nicht opferbaren Esel ist auszulösen (Ex 34_{20}). Was mit diesen Forderungen gemeint war, zeigt das Dt: an der Stätte, die Jahve erwählt hat, musst du Erstgeburt von Rind und Schaf Jahr für Jahr mit deiner Familie vor Jahve verzehren, nur wenn sie schlimmen Makel haben, musst du sie an deinem Wohnort essen (Dt 14_{23} 15_{19}ff.). Es handelt sich also bei dieser ‚Abgabe' um nichts anderes als um ein Opfer mit Opfermahl, wobei der Priester wie sonst seinen Anteil erhielt.

Dem entsprechend gehörten Jahve auch die E r s t l i n g e d e r F e l d f r ü c h t e, von Korn, Most und Oel (Ex 22_{28} 34_{26}). Das Mass dieser Gabe ist dem freien Willen überlassen. Doch zeigen Am 4_{4} und Gen 28_{22} (E), dass es alter Brauch ist, den Z e h n t e n vom Ertrag darzubringen. Wiederum, wie bei der Erstgeburt, nicht etwa als Abgabe an das Heiligtum, sondern als Opfer. Das weiss noch das Dt, das den Zehnten gesetzlich festlegt, nicht anders (Dt 14_{22}ff.); er soll vor Jahve am Heiligtum verzehrt werden. Ist der Weg nach Jerusalem zu weit, um den Zehnten in natura darzubringen, „so mache ihn zu Geld, begieb dich zum Heiligtum und kaufe für das Geld, wornach es dich irgend lüstet, Rinder und Schafe, Wein und starkes Getränke und was dein Herz begehrt; das iss daselbst vor Jahve

und sei fröhlich mitsamt deiner Familie". Andern Ortes nen
Zehnten auch Erstlinge (*rêschît* Dt 26 2) und gibt nähere Best
das Ritual bei der Darbringung. In jedem dritten Jahr aber
samte Zehnte nicht am Heiligtum geopfert, d. h. verzehrt, sonde
und Bedürftigen, wozu bei Dt namentlich auch die Leviten gehö
gegeben werden (14 22 ff.), — eine Neuerung, die mit der Zent
Kultus und dem ganzen humanen Sinn des Dt zusammenhän

Schon LXX versteht dies von einem zweiten Zehnten, der jedes
zahlt werden soll (Dt 26 12). Allein in diesem Fall müsste man doch ein
Angabe erwarten, welche vollständig fehlt. Zum ganzen Geist des Dt wü
exorbitante Forderung — der staatliche Zehnte bestand ja ausserdem no
sehr schlecht passen. Ebenso ist es nicht deuteronomisches Gesetz, son
Einschub, wenn Dt 18 4 für den Priester ausser dem Zehnten auch noch d
Beste an Korn, Wein, Oel und Wolle verlangt wird. Das zeigt aber, wie
der Priester sich steigerten.

Bei P werden alle diese Darbringungen ihres Opfercharakte
und in nüchterne Steuern verwandelt, welche das Volk an die
zahlen hat. Es kommt zwar bei den Erstgeburten noch das B
Altar und das Fett wird verbrannt, alles übrige aber gehört d
allein, ebenso die Auslösungssumme bei unreinen Tieren und
Welche Steigerung schon hierin liegt, sieht man am deutlichsten
das Passah daneben bleibt, die Erstgeburtsopfer also eigentlich zw
gebracht werden (Num 18 12 ff. Lev 27 26 ff. vgl. Neh 10 38). I
fällt an die Leviten, die davon ihrerseits das ‚Beste‘, wiederum d
an den Hohepriester abzuliefern haben (Num 18 25 ff.). Daneben i
rêschît doch noch an die Priester abzuliefern (Num 18 12), abe
Verdoppelung. Ausser diesen Erstlingen von Kelter und Tenne we
drein auch noch die *bikkûrîm*, wahrscheinlich die am frühesten rei
Früchte gefordert (Num 18 13; ganz dementsprechend hat auch d
Judentum zwischen *bikkûrîm* und *rêschît* unterschieden und beide
Neh 10 36 38). Damit aber nicht genug; neben der Erstgeburtsab
in der Novelle Lev 27 32 nun auch noch der Zehnte auf das Vieh au
eine Steigerung, die noch Num 18 12 ff. und Neh 10 37 ff. ganz unbe
sachlich einfach undurchführbar ist. Man sieht, wohin die ganze
lung ging. Um die praktische Möglichkeit hat sich der Theoreti
mehr gekümmert. Darum kann er seinem ganzen System die K
setzen in jener wunderbaren Verordnung, die dem geistlichen Stan
48 Städte mit je einem Feldgebiet von 2000 Ellen im Quadrat zuwe
Unmöglichkeit dieser Theorie zeigt jede Karte von Palästina; d
rische Ursprung der Levitenstädte ist in den alten Asilstädten zu
Nichts aber kennzeichnet besser den Geist, der hier waltet, als der U
dass der Gesetzgeber in einem Atemzug diese 48 Städte den Le
spricht und zugleich die Forderung der Abgaben damit begründet,
die Leviten kein Landgebiet erhalten hätten wie die anderen Stämme

Noch eines verdient Erwähnung: bei Ezechiel zahlt das Vo
schon seine Abgaben als Steuer an den Fürsten, aber dieser hat da

Kosten des Kultus zu bestreiten. Bei P bekommen die Priester die Steuern und behalten sie für sich; es fällt ihnen nicht ein, davon den regelmässigen Kultus zu unterhalten. Zu diesem Zweck muss vielmehr zu allem hin noch eine weitere Steuer eingeführt werden: Mann für Mann zahlt jeder Erwachsene einen halben Sekel heiligen Gewichtes als Kopfgeld für den Dienst am Heiligtum (Ex 30 11 ff.).

§ 77. Gebet, Gelübde, Fasten.

BStade, Biblische Theologie des A. T. I § 75. 76.

1. Gebet und Opfer gehören zusammen als die unmittelbarsten Aeusserungen des religiösen Gefühls. P hat auch hier seine eigene Theorie: er lässt die Patriarchen nicht opfern, aber um so mehr zu Elohim und El Schaddai beten. Es ist zwecklos, darüber zu streiten, welches von beiden das Ursprünglichere sei, ob das Gebet als eine Vergeistigung des Opfers, oder das Opfer als eine Symbolisierung des Gebets aufzufassen sei. Eins ist so alt wie das andere; sobald der Mensch den Verkehr mit der Gottheit sucht, tut er das in der gleichen Weise wie er mit einem Mächtigen auf Erden verkehrt, in ehrfurchtsvoller Rede und mit Gaben. Beides geht wie in allen alten Kulten so auch im israelitischen Hand in Hand, und beides spielt in dem Masse eine wichtige Rolle im Leben des antiken Menschen, wie er sich in Glück und Unglück von der Gottheit unmittelbar abhängig fühlt. Und dies ist beim antiken Menschen, der in jedem Geschehen in der Natur ein gewolltes Handeln der Gottheit sieht, in viel höherem Grad der Fall, als beim modernen. Vollends der fromme Israelite fühlte sich in allem seinen Tun beobachtet und geleitet von Jahve. Von ihm kam dem Ackersmann die Frucht des Feldes und dem Jäger der gute Fang (Gen 27 20); er gab den Kindersegen und verhängte Unfruchtbarkeit (Gen 30 2 I Sam 1 5 u. o.); er rettete aus grosser Gefahr (I Sam 23 10 ff.), aber betörte auch den, den er ins Verderben rennen lassen wollte (I Reg 12 15); er stiftete Feindschaft unter den Menschen (I Sam 26 19) und fügte es so, dass im Streit einer den anderen totschlug (Ex 21 13). Eben deshalb wandte man sich auch in allen Fällen an ihn, bat ihn um seine Hilfe, wo die eigene Kraft nicht ausreichte, bat ihn namentlich um seinen Rat durchs Orakel, wo man mit der eigenen Klugheit zu Ende war. Vor allem kräftig und wirksam war natürlich das Gebet seiner Lieblinge, der Gottesmänner. Einem Abraham und Mose kann Jahve nichts abschlagen; man schätzte sich deshalb glücklich, ihre Fürbitte zu erhalten (Ex 32 31 f. Num 24 13 ff.).

Vor allem beim Opfer war das Gebet unentbehrlich. Erhielt das Opfer in der alten Zeit seine spezielle Bedeutung durch den einzelnen Anlass, so gehörte das Gebet als Auslegung dazu (Gen 12 8 26 25 Dt 26 5 ff. I Sam 7 9 I Reg 8 22 ff. u. a.). Auch auf den babylonischen Abbildungen steht neben dem Opferer der Beter. Zum allerwenigsten wird ein Segen zum Opfer gesprochen (I Sam 9 13). In *einem* Fall ist uns noch das Muster eines litur-

gischen Gebets erhalten: die Danksagung, welche bei der Darbringung der Erstlinge gesprochen wurde (Dt 26 5 ff.). Bei P ist nur für das Sündopfer am Versöhnungstag ein Gebet, enthaltend ein Sündenbekenntnis, ausdrücklich vorgeschrieben (Lev 16 21). Dass trotzdem das Gebet im Tempelkult nicht fehlte, beweist schon der Umstand, dass es im späteren Judentum geradezu an Stelle des Opfers getreten ist.

Die Rabbinen geben sehr detaillierte Vorschriften über das äussere Verhalten beim Beten. Vor allem gehören nach ihnen die *tephillîn* dazu, Pergamentstreifen mit Sprüchen beschrieben, die in ein Kästchen gelegt und beim Beten auf der Stirn und am linken Arm befestigt werden, in buchstäblicher Auslegung von Ex 13 9 16. Die alte Sitte kannte keine derartigen Gebräuche. Man betete zu Hause oder im Heiligtum, im stillen Obergemach der Wohnung wie in freier Oeffentlichkeit. Als Wohnstätte der Gottheit ist aber natürlich der Kultusort der angemessenste Platz für das Gebet (Ex 9 29 I Sam 1 26). Seine Ehrfurcht bezeugte man der Gottheit wie dem hochgestellten Menschen dadurch, dass man sich vollständig zu Boden warf (Gen 18 2 24 26 52 Num 22 31 I Sam 1 19 Neh 8 6 u. o. s. S. 132 f.). Doch sprach man wohl, nachdem man so die Gottheit durch die Prosternation begrüsst, seine Bitte oder seinen Dank knieend aus (I Reg 8 54); man betete aber auch stehend, womit sich gleichfalls die Prosternation zu Anfang und zu Ende verbunden haben mag (I Sam 1 9 I Reg 8 22), ebenso die Geberden des Händeausbreitens oder -erhebens (Ex 9 29 I Reg 8 22 Jes 1 15 Ex 17 11). Die Sitte, sich beim Gebet in der Richtung nach dem Heiligtum zu wenden, gehört einer späteren Zeit an (II Chr 6 34 Dan 6 11), ebenso das regelmässige dreimalige Gebet am Tag: zur Zeit des Morgenopfers um die dritte Stunde, um Mittag und zur Zeit des Abendopfers um die neunte Stunde (Ps 55 18 Dan 6 10). Grosser Schmerz und heftige Gefühlserregung äusserte sich auch beim Gebet in denselben Gesten wie sonst (Tragen des Sak, Schlagen an die Brust und dgl.).

2. Zur Unterstützung der Bitte an Gott diente das Gelübde (Gen 28 20 ff. Jdc 11 30 f. I Sam 1 11 II Sam 15 8); um die Gottheit zur Gewährung des Erbetenen günstig zu stimmen, gelobte man ihr für diesen Fall ein Opfer oder eine aussergewöhnliche Gabe oder Leistung. Die kinderlose Mutter gelobte etwa ihr erbetenes Kind zum Gottgeweihten (I Sam 1 11 s. S. 361), oder man gelobte irgend welche Abstinenz (Num 30 3). Im Lauf der Zeit scheint das Geloben recht häufige Sitte geworden zu sein, und dementsprechend war auch leichtfertiges Geloben nicht selten. Das Dt betont deswegen, dass ein Gelübde ohne Verzögerung und ohne Aenderung erfüllt werden müsse (Dt 23 22 ff.), macht aber auf der andern Seite auch darauf aufmerksam, dass Nichtgeloben keine Sünde ist (Dt 23 23). Aehnliche Mahnungen und Warnungen vor unüberlegtem Gelübde erscheinen auch in noch späterer Zeit recht notwendig gewesen zu sein, wo das Geloben überhand nahm, und man es mit der genauen Erfüllung nicht so pünktlich glaubte nehmen zu müssen (Koh 5 3 f. Prov 20 25 Mal 1 14). Das Priestergesetz bringt die Sache

in Form und Regel, ein eigenes Gelübdeopfer hat sich ausgebildet (s. S. 374). Dinge, die ohnedies schon Jahve zufallen, wie Erstlinge, und Zehnten, kann man natürlich nicht noch einmal geloben (Lev 27 26). Opferbare Tiere müssen so, wie sie gelobt sind, ob gut oder schlecht, geopfert werden und ein Tausch ist dabei nicht erlaubt (Lev 27 10); unreine Tiere werden vom Priester geschätzt, und der Gelobende muss sie um diesen Preis zu Gunsten des Heiligtums verkaufen oder für sich selbst unter Zuschlag von 1/5 (20 %, der übliche Zinsfuss im neubabylonischen Recht) zurückkaufen, „lösen" (Lev 27 11 ff.). In derselben Weise ist bei Weihung von Häusern zu verfahren (Lev 27 13 ff.). Bei Aeckern, die im Jobeljahr ja wieder an den ursprünglichen Besitzer zurückfallen (s. S. 398) ist für die Schätzung die Länge der Zeit bis zum nächsten Jobeljahr, für welche allein das Feld gelobt werden kann, in Betracht zu ziehen (Lev 27 16—25). Menschen, die jetzt nicht mehr wie früher ans Heiligtum gegeben werden können, müssen nach dem bestimmten Tarif, der sich nach Alter und Arbeitskraft richtet, ausgelöst werden (Lev 27 1—8).

3. Als Ausdruck der Trauer ist uns das Fasten schon oben begegnet (s. S. 129). Als religiöse Handlung gehört es in eine Linie mit den sonstigen Abstinenzen, z. B. beim Nasiräer. Solche Enthaltung von Genüssen diente wie das Opfer zur Verstärkung einer Bitte an die Gottheit. Man dachte Gottes Mitleid damit zu erregen, dass man sich auf diese Weise selbst demütigte (II Sam 12 16). An Freudentagen, Sabbaten, Neumonden, Festen fastete man natürlich nicht, wohl aber in Trauer über schwere Unglücksfälle, bei Ausbrüchen des göttlichen Zornes (I Sam 31 13 II Sam 12 16 I Reg 21 27 u. a.), zur Abwendung drohenden Unglücks und in Busse über begangene Sünden (I Sam 7 6 Ezr 10 6 Lev 16 29 ff. u. a.). Ueber regelmässige Fasttage vgl. S. 404.

Kap. IV.

Die Feste.

§ 78. Die altisraelitischen Feste.

JWellhausen, Prolegomena[4] 82—117. — BStade, Gesch. Israels I 497 ff. — Ders., Biblische Theologie des A. T. I § 86—88. — Ueber den Sabbat vgl. AJeremias, 182 ff. — HZimmern, KAT[3] 592 ff. — HWinckler, Religionsgeschichtler und geschichtlicher Orient, Leipzig 1906, 58 ff.

A. Mondfeste und Sabbat.

1. Der Neumond nahm in alter Zeit eine wichtige Stellung unter den Festen ein. Am Neumond pflegte Saul seinen Hof zum Opfermahl zu versammeln (I Sam 20 4 ff.); einen Neumond pflegten auch die Geschlechter für ihre Opfer zu wählen (I Sam 20 6). Bei den alten Propheten zählte er mit unter die grossen Feste auf einer Stufe mit den drei Wallfahrtsfesten (Am 8 5 Jes 1 13 Hos 2 13).

Von hier aus erscheint es sehr auffallend, dass weder JE noc ihren Gesetzen den Neumond erwähnen. Man kann sich dem E nicht verschliessen, dass dieses Ignorieren absichtlich ist. Der Sat siebenter Wochentag musste das Neumondfest verdrängen (s. u.). We das Fest trotzdem bei Ezechiel und P hielt, so verdankt es das dem U dass der Neumond faktisch im Jahvismus seine Rolle immer spiel spielen musste. Denn nach ihm richteten sich alle anderen Feste. Beobachtung blieb immer von grösster Wichtigkeit.

2. Der Sabbat ist jetzt der letzte Tag der siebentägigen Woc nach gewöhnlicher Annahme ist er das immer gewesen. Als solcher er in unvereinbarem Gegensatz zum Mond als Zeitmesser und zu Festen: Neumond ist der erste Tag einer Reihe, denn mit ihm hat m Monatstage zu zählen begonnen, und eine fortrollende siebentägige durchbricht die ganze Einteilung der Zeit nach Monaten. Das ist ab Sabbat nicht an und für sich und ist es auch bei den Israeliten nicht gewesen. Auf einer von Pinches[1] herausgegebenen babylonischen List Tagbezeichnungen ist der 15. Tag des Monats als *šapatti* = Sabbat be net. Also der Vollmondstag ist „Sabbat". Das ist er nicht nur be Babyloniern. Noch zur Ptolemäerzeit waren Neumond und Vollmo Phönizien die Hauptopfertage, wie eine Inschrift aus Narnaka bezeugt[2]. den Israeliten steht einerseits der Sabbat in den alten Schriften immer dem Neumond als gleichartig und gleichberechtigt. Beides sind Opfe an denen man seine Gaben Jahve darbringt (Jes 1 13), frohe Festtage, die grossen Jahresfeste auch (Hos 2 13). Beides sind deshalb Ruhetag denen das Geschäft stille steht (Am 8 5), die Bestellung des Feldes u brochen wird, und man etwa Zeit hat, über Land zu gehen (II Reg Diese Nebeneinanderstellung erklärt sich doch nur schwer, wenn der Sa vom Mondlauf ganz unabhängiger Tag war, der bald mit dem Neun zusammenfiel, bald kurz vor oder nach ihm gefeiert wurde. Dagegen sie leicht verständlich, wenn er als Vollmondtag das Gegenstück zum N mond war. Andrerseits wissen wir vom Vollmondstag, dass er auch kult eine Rolle gespielt hat: die beiden grossen Jahresfeste Maṣṣot und Sul beginnen am Vollmond und Peṣach ist nichts anderes als ein Vollmonds Wo man Jahr und Monat in ältester Zeit mit dem Vollmond begann (S. 1 ist auch nichts anderes zu erwarten. Und schliesslich haben wir auch n eine deutliche Spur davon, dass der Vollmond „Sabbat" genannt wurde. 15. Nisan, der Vollmondtag, der das Maṣṣotfest beginnt, ist noch in späteren Gesetzgebung als Sabbat bezeichnet (Lev 23 11, s. S. 399). wird bei der herrschenden jüdischen Tradition damit motiviert, dass die erste Tag des Festes als Hochfeiertag mit Sabbatsruhe begangen wur

[1] Pinches, Šapattu, the babylonian sabbath: Proceedings of the Soc. of Bibli Archeology 1904, 51 ff., vgl. HZimmern, ZDMG 1904, 199 ff.; 458 ff.

[2] FvLandau, Beiträge zur Altertumskunde des Orients II. Die phönizischen schriften, Nr. 105, S. 46 ff.

Allein das ist junge Bestimmung des Priestergesetzes und findet sich noch nicht im Dt (s. S. 394. 399). Der Ausdruck Sabbat in Lev 23 11 ist aber viel älter; denn zur Zeit des Heiligkeitsgesetzes, wo es innerhalb der sieben Festtage einen gewöhnlichen Wochensabbat = Saturnstag gab, und wo der siebente Tag des Festes genau ebenso als Hochfeiertag begangen wurde, wie der erste, konnte man nicht den letzteren als den Sabbat schlechtweg bezeichnen, wenn er nicht eben diese Bezeichnung schon von alters her trug.

Der Mondsabbat (Vollmond) ist also auch den Israeliten bekannt gewesen und von ihnen gefeiert worden. Aber in Opposition dazu hat der Jahvismus, der überhaupt an allen Punkten möglichst vom Mondkult abrückt, den Wochensabbat, den 7. Tag der Woche, der dem Saturn gehört, als Sabbat bestimmt und damit die beiden Mondfeste, Neumond und Vollmond, im Prinzip abgeschafft; denn neben der durchlaufenden Woche haben sie streng genommen keinen Platz. Ueber die siebentägige Woche s. S. 170 f. Das Neue gegenüber dem, was wir von dem „siebenten Tag" in Babylonien wissen, ist, dass er im Jahvedienst als kultischer Feiertag gilt.

Damit ist schon von selbst gegeben, dass er bis zu einem gewissen Grad Ruhetag ist, an dem die Werktagsarbeit unterbrochen wird; was oben von Vollmond und Neumond gesagt ist, gilt auch vom Wochensabbat. Die Ruhe von der Werktagsarbeit ist schon im Dekalog von E (Ex 20 8—11) das Charakteristische an der Sabbatfeier. Und dass gerade der Sabbat allein von den Festen dort aufgenommen ist, zeigt, dass man schon damals auf seine Feier hohen Wert legte eben um des Gegensatzes zu den Mondfesten willen. Wie alle Feste bekommt auch er dann im System neben der astronomischen seine theologische Motivierung: in sechs Tagen hat Gott die Welt geschaffen, am siebenten ruhte er aus von allen seinen Werken (Ex 20 11). Diese Begründung ist so alt wie der Wochensabbat und die Siebenerwoche in Israel, oder richtiger gesagt, die Entscheidung des Jahvismus für diese Kalendereinteilung. Denn letztere musste doch irgendwie im Unterschied von den andern Möglichkeiten als die dem Jahvismus entsprechende nachgewiesen werden. Damit ist zugleich auch gezeigt, warum dieser Tag Jahve als dem höchsten Gott zukommt, genau so wie nach anderem altorientalischen System der Vollmondstag, an dem der Mond den Kulminationspunkt (Nibiru) erreicht, der Tag des Summus deus ist.

Diese Enthaltung von der Arbeit hat übrigens ebenfalls ihre Analogie im alten Babylon. Gudea (+ 3000) schreibt vom Vollmondstag: „es hörte auf das Werk ihrer (der Arbeiter) Hände. ... Kein Leichnam wurde begraben ... Kein Mensch, der einen Rechtsstreit hatte, ging zur Stätte des Schwurs ..." (HWINCKLER, Religionsgeschichtler S. 61). Daneben stehen die dies nefasti, der 7. 14. 21. 28. des Monats und der 49. (= 19. Tag des nächsten Monats), an denen z. B. der Arzt seine Hand nicht an den Kranken legen soll, die überhaupt „eine Angelegenheit zu verrichten nicht geeignet" sind. Als Tag des Unglücksplaneten Saturn, war auch der Sabbat ein Unglückstag — nicht für den Jahvismus natürlich, aber für den „Aberglauben",

der bekanntlich auch schon im alten Orient zu Hause war.

Dabei ist aber wohl zu beachten, dass diese Ruhe doch etwas anderes war, als die Sabbatruhe der nachexilischen Zeit (S. 298). Das zeigt vor allem die humane Deutung der Sache im Bundesbuch und Dt (Ex 23 12 Dt 5 13). Eine Wohltat für Knechte und Mägde, für Ochs und Esel ist der Sabbat; ihnen soll ein Erholungstag gegönnt werden. Das Gesetz an die Herren verlangt weniger, dass sie selbst ruhen, als dass sie vielmehr ihre Diener ruhen lassen. Die Sabbatruhe ist ein Fest, ein Vergnügen, aber nicht eine gottesdienstliche Handlung.

B. Die Jahresfeste.

1. **Feste und Kalender** gehören zusammen. Wann ein Gott verehrt sein will in seinen Festen, das offenbart er in seinen Sternen. Das war in der ganzen orientalischen Welt so, lange ehe die Israeliten in das Licht der Geschichte traten. Die Kanaaniter haben ihre Feste gefeiert zu der Zeit die *ihr* Kult und *ihr* Kalender ihnen vorschrieb. Und das ist auch bei den Israeliten nicht anders gewesen, mögen sie nun in Kanaan die Feste der Kanaaniter übernommen haben, oder ihre eigenen Feste, die ihrem Gott und Kult und Kalender entsprachen, mitgebracht haben.

Die bisherige Betrachtung war freilich eine andere. Weil die Feste alle Erntefeste waren und in den alten Gesetzen kein bestimmtes Datum für sie angegeben war, nahm man an, dass sie auch nicht auf ein solches fixiert waren, sondern sich jeweils nach der Ernte richteten. Aber davon abgesehen, ob dies überhaupt möglich war — das Passah als Mondfest richtete sich stets nach dem Mond —, so war eine solche Annahme doch nur solange zulässig, als man nichts davon wusste, dass babylonische Kultur über den ganzen Orient, auch über Palästina verbreitet, und speziell babylonische Wissenschaft, Astronomie und was damit zusammenhing (S. 163 ff.) auch an den Heiligtümern des Westlands den Priestern bekannt war.

Die altorientalischen Feste — und die israelitischen machen davon keine Ausnahme — haben alle eine dreifache Bedeutung. Einmal und zunächst die astronomische: es ist ein bestimmter sich jährlich oder öfter wiederholender Vorgang am Himmel, der den Anlass zum Fest gibt und die Zeit, zu welcher es gefeiert wird, bestimmt. Und zwar ist es vorzugsweise der Kreislauf der grossen Gestirne, Sonne und Mond, der hiebei in Betracht kommt. Passah ist Frühjahrsvollmond, Laubhütten der Vollmond der Herbsttagesgleiche, das babylonische Neujahr ist das Fest der Frühjahrstagesgleiche, das Tammuz-Adonisfest ist Sommersonnenwende, Chanuka-Weihnachten ist Wintersonnenwende und die Umra in Mekka war auch nichts anderes als ein solches Mondfest.

Die Gestirne sind Offenbarungen der Götter; was am Himmel vorgeht wird deswegen auf Erden in Form von Göttergeschichten erzählt; das sind die Mythen. Je nach den astralen Vorgängen, die ein Fest bestimmen, lautet der Festmythus. Es sind aber immer wieder dieselben Grundgedanken, die in allen diesen ‚Geschichten' wiederkehren: im Kampf mit der Finsternis und ihren

Mächten siegen immer wieder aufs neue die Lichtgötter. Sie verfallen der Unterwelt, aber nur auf kurze Zeit, bald auf 3 Tage (Mond, Ostern), bald auf 40 Tage (Plejadenmythus), bald auf ein halbes Jahr (Sonnenmythus). Speziell der Jahresmythus vom siegreichen Sonnengott kehrt überall wieder als die grosse Festgeschichte für das grosse Jahresfest, ob dasselbe nun im Frühjahr oder Herbst, Sommer oder Winter stattfindet. In den alten israelitischen Festen finden wir keine direkten Spuren dieses Mythus mehr (über das jüdische Neujahr und Purim s. S. 400. 402). Aber es verhält sich mit diesem Mythus wie mit dem Schöpfungsmythus, dessen Wiederholung im kleinen er ist: der Jahvismus hat ihn nicht ignoriert, oder einfach abgelehnt, sondern er hat ihn aufgenommen, verarbeitet, umgestaltet, oder wenn man so will, er hat eine speziell dem Jahvismus angehörige Geschichte an seine Stelle gesetzt und mit seinen Zügen ausgestattet. Das ist die Ausführung des Volkes aus Aegypten. In der Art und Weise, wie diese erzählt wird, klingen immer wieder Motive des Jahresmythus an, wie AJeremias (Babylonisches im N. T. 120) richtig gesehen hat: Aegypten, das Südland, ist der Kerker, die Unterwelt und das Land des Drachen (letzteres auch im A. T.). Die Befreiung aus Aegypten ist Befreiung von dem Winterdrachen im Sinn des Jahrmythus und wird gelegentlich im A. T. als Jahves Kampf mit Rahab und dem Drachen poetisch geschildert (Jes 51 $_9$ f.). Mose, der Erretter, wird verfolgt, im Kästchen gerettet, wie der verfolgte Jahresgott. Im einzelnen, kann dies hier nicht weiter verfolgt werden. Diese Grosstat Jahves bildet nun (neben der Schöpfung) ganz ebenso die grosse Festtatsache, wie etwa in Babylon Marduks Kampf. Die Verbindung der Feste mit der Heilsgeschichte ist also so alt als letztere selbst und vom Standpunkt des alten Orients aus selbstverständlich.

Endlich spielt sich eben dasselbe im Zusammenhang mit dem Kreislauf der Gestirne und diesen Göttergeschichten alljährlich auf Erden ab im Kreislauf der Natur: alles Leben verfällt dem Tod, und immer wieder kommt aus dem Tod neues Leben. Auch das ist nur die Wirkung dessen, was am Himmel geschieht: weil Istar zur Unterwelt hinabsteigt, hört alles Leben auf u. s. w. Dass die Betonung dieser Seite gerade für das Westland und die Kanaanäer charakteristisch ist, wurde schon mehrfach erwähnt. Demnach ist es ebenso selbstverständlich, dass die Feste auch eine Beziehung zum Naturleben haben: bald ist es das Sterben und Wiederaufstehen der Natur, was in ihnen zur Darstellung kommt, so z. B. bei den Adonis-Tammuz-Festen und den Istarfesten, bald die Fruchtbarkeit des Feldes und des Viehs, so z. B. in den israelitischen Jahvefesten.

2. Die drei grossen Jahresfeste (*chaggim*) Passah, Pfingsten, Laubhütten stehen nicht vollständig gleichwertig und gleichartig neben einander. Im Unterschied von den andern gibt sich das P a s s a h (*pesach*) deutlich als ursprüngliches Mondfest zu erkennen. Es wird ausdrücklich vorgeschrieben, dass die Schlachtung des Passahopfers am Abend zu geschehen hat, „wenn die Sonne untergegangen ist" (Deut 16 $_6$). Das Fleisch muss sogleich ver-

zehrt werden, noch während der Nacht und nichts darf davon bis zum andern Morgen übrig bleiben (Ex 34_{25} 23_{18} Dt 16_{4}ff.). Für das Deuteronomium ist damit das Hauptfest aus, und nach der Festnacht dürfen die Festfeiernden am andern Morgen vom Heiligtum nach Hause gehen (Deut 16_{7}). Diese Festnacht ist die Nacht vom 14. auf 15. Nisan (nach babylonischer Tagesrechnung s. S. 171 Ex 12_{6} aus P), also die Vollmondnacht des Frühjahrsmonats. Als solche Vollmondnacht ist sie eine Nacht der „Beobachtung" (Ex 12_{42}): bei Vollmond kann Mondsfinsternis eintreten, er muss deshalb beobachtet werden [1]. Wer das Fest aus irgend einem Grunde am 14. Nisan versäumt, kann es erst nach einem Monat, am nächsten Vollmond (14. des zweiten Monats) nachholen (Num 9_{1}ff.). Auf den Vollmond weist auch der Name des Festes *peṣach*. Er wird in dem vieles alte Gut bergenden Festgesetz von P (Ex 12_{1}ff.) erklärt als (verschonendes) „Vorübergehen", parallel mit *'âbar* [2]. Vom Mond ausgesagt ist *'âbar* das Durchgehen durch den „Pass" (*ma'bara*), der technische Ausdruck für das Erreichen des Nibiru-Punktes, des Höhepunkts in der Laufbahn jedes Planeten, und das Umwenden daselbst [3]. Der Mond erreicht seinen Kulminationspunkt eben wenn er Vollmond ist.

Der weitere Ritus zeigt, dass diese Nacht eine Nacht des Verderbens für Mensch und Vieh ist; der Würgengel durchzieht die Erde. Denn der Nibirupunkt, der Nordpunkt, gehört Mars und er regiert also in dieser Nacht, beziehungsweise der Mond in seiner Eigenschaft. Mars ist der Viehtöter (HWINCKLER, Arab.-Semit.-Oriental. 206); deshalb wird die Erstgeburt des Viehs geschlachtet (Ex 13_{12-15}).

Als Mondfest dürfte das Passah in die vorkanaanäische Zeit Israels zurückreichen; bei den Bewohnern Arabiens (auch Minäern) ist der Mondkult herrschend geblieben, als in Kanaan und Babylonien schon langé die Sonne (Marduk) an die erste Stelle getreten war.

Innerhalb des A. T. wird Peṣach stets im Frühjahr gefeiert, am 14. Nisan (babylon. Neujahrsfest). Die Festgeschichte, die der Hausvater bei der Festfeier erzählen muss, ist die Geschichte des Auszugs aus Aegypten (Ex 12_{26}ff. 13_{14}ff.; s. o.). Der Jubel in Liedern, die die Errettung besingen und Jahve den Herrn der Welt preisen, fehlt nicht (Jes 30_{29}, vgl. Ps 113—118, die nach der späteren Festordnung gesungen werden). Das alte Ritual ist folgendes: von dem am Abend geschlachteten Schaf wird das Blut mit einem Ysopbüschel an die Pfosten und Oberschwelle der Türe gestrichen (Ex 12_{21-23}), das gebratene Fleisch dann während der Nacht gegessen (s. o.). Der Blutritus soll (nach P Ex 12_{7}ff.) dazu dienen, das Haus vor dem Würgengel, der umhergeht, zu schützen. Er ist also das genaue Gegenstück zu dem

[1] HWINCKLER, Kritische Schriften IV 66; *schimmurîm* Beobachtung ist nach HWINCKLER die einfache Uebersetzung des babylonischen astronomischen terminus *maṣṣartu*.

[2] Vgl. den Stadtnamen Tiphsach (Thapsacus) = Furt = *ma'bara*. HZIMMERN, KAT³ schlägt die Ableitung des Namens vom babylonischen *pussuḫu* „besänftigen" vor. Aber im Passahritus deutet nichts darauf hin, dass es eine Sühnefeier ist (s. o.).

[3] Vgl. FRJEREMIAS, Nibiru-ma'barâ-'âbar; Orient. Liter.-Ztg. 1907, 53 ff.

Grundsteinopfer (S. 92), das unter der Schwelle vergraben wird; daraus ist im Lauf der Zeit ebenfalls eine Blutdarbringung geworden. Die Tierpfosten des Hauses entsprechen den beiden Masseben des Tempels (S. 321 ff.) und sind der „Standort" (*m^ezûzâ*) der Gottheit (S. 126). Ihr wird das Blut dargebracht, und sie verwehrt den bösen Dämonen den Eingang ins Haus; vgl. auf der einen Seite die Zauberzeichen an den Tierpfosten (Jes 51 8), auf der andern Seite das Bestreichen der Tempeltürpfosten beim Opfer zur Entsündigung des Tempels, das Ezechiel (45 18—20) verordnet[1].

Passah war genau genommen nur die Einleitung, die erste Nacht des Festes, das sonst gewöhnlich *maṣṣôt* (*chagg hammaṣṣôt*) genannt wird[2], d. h. das Fest der ungesäuerten Brote. Wie dieser Name zeigt, liegt das Schwergewicht darauf, dass man 7 Tage lang Maṣṣôt isst (auch zum Passahlamm) und wohl auch solche opfert. Eine weitere Besonderheit des Festrituals war, wie wir aus dem Heiligkeitsgesetz erfahren (Lev 23 9 ff.), dass man eine Gerstengarbe darbrachte, entsprechend der Darbringung der neuen Waizenbrote an Pfingsten. Diese Gerstengarbe wurde als das für das Maṣṣotfest bezeichnende Opfer natürlich am ersten Tag, d. h. an dem auf die Passahnacht folgenden Tag (dem 15. Nisan nach späterem Kalender) dargebracht. Noch Jos 5 10 ff. setzt dies voraus, wenn dort erzählt wird, dass die Israeliten am Tag nach der Passahnacht frisches Getreide vom Lande Kanaan assen. Vor Darbringung der Erntegarbe durfte man nichts, nicht einmal geröstete Körner von der Ernte geniessen (Lev 23 14). Die Gerstengarbe war die Weihegabe vom neuen Getreide, die dieses selbst heiligte. Und die Maṣṣot haben den gleichen Sinn; es sind in der Eile gebackene und deshalb nicht gesäuerte Kuchen vom neuen Mehl[3]. Das ergibt zugleich noch eine schöne Beziehung auf die Eile des Auszugs aus Aegypten und stellt somit auch für diese Festsitte die Verbindung mit der Geschichte her. Ganz richtig bestimmt demnach das Deuteronomium (16 9) das Fest als den „Anhub der Sichel in der Saat", als Fest des Ernteanfangs. Es liegt auf der Hand, dass nur bei einem Ackerbau treibenden Volk diese Seite des Fests ihren Ursprung haben konnte.

3. Sieben Wochen[4] nach dem Maṣṣotfest soll **Pfingsten** gefeiert werden (Dt 16 9 f.). Es heisst nach dieser Zeitbestimmung auch das Wochen-

---

[1] Der Ritus ist also kein Lustrationsritus, wie man aus der Verwendung des Ysop (*'êzôb*, vgl. Lev 14 4 49 ff. u. a.) geschlossen hat. Ebensowenig kann man von einem Sühneritus reden. Für das Fest innerhalb des Jahvismus lehnt P in Ex 12 12 f. das gerade ab. Jahves Zorn gilt nicht seinem Volk, dass er etwa besänftigt werden müsste: das Blut an der Türe ist nur ein Zeichen der Zugehörigkeit zum Bundesvolk. Zum Bestreichen der Türe mit Blut gibt CURTISS (Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients 206. 217. 243) moderne Parallelen. — Aus den vielerlei Erklärungen des Passah verdient erwähnt zu werden, dass schon VATKE u. a. eine astronomische Beziehung des Fests erkannten.

[2] Dt 16 1 wird weniger genau das ganze Fest als *peṣach* bezeichnet.

[3] Neben den Maṣṣot ass man auch geröstete Aehren in diesen Erntetagen (Jos 5 11) vgl. S. 62.

[4] Ueber die Bedeutung der Zahl 50 s. S. 398 f.

fest, *schâbu'ôt* (Jer 5 24 Ex 34 22). Seiner Bedeutung nach ist es das Fest der Erstlinge der Weizenernte (Ex 23 22) und wird deshalb geradezu das „Erntefest" (*chagg hakkâzir*) genannt (Ex 23 16). Denn mit dem Weizen schliesst die Ernte des Getreides, die mit der Gerste begonnen; es ist eine grosse, siebenwöchige Freudenzeit der Ernte, die von beiden Festen eingerahmt wird. Der besondere Ritus des Pfingstfestes ist dementsprechend die Darbringung von zwei gesäuerten Weizenbroten aus neuem Mehl (Lev 23 17) als Erstlingsopfer. Das Fest dauert nur einen Tag. Irgend eine geschichtliche Beziehung finden wir bei diesem Fest nirgends angedeutet, auch in späterer biblischer Zeit nicht. Das ist doch wohl nicht Zufall, namentlich wenn wir wahrnehmen, dass es an Rang überhaupt hinter den beiden andern grossen Festen zurücksteht (vgl. die Dauer und die Festopfer nach dem Priesterkodex; s. u.).

4. Das einzige Fest, das uns als altkanaanitisch direkt bezeugt ist, ist das Herbstfest. Die kanaanitischen Bürger von Sichem feiern ihr Fest nach der Weinlese (Jdc 9 27). Das war ihr Neujahrfest, da sie im Herbst das Jahr begannen (s. S. 168). Bei den Israeliten wurde es zum Laubhüttenfest. Dieses wurde gefeiert beim Beginn des Jahres (Ex 34 22 23 16, vgl. Riedel in ZAW XX 329 ff.), um die Zeit des Einherbstens, wenn der Ertrag von Tenne und Kelter eingeheimst wird (Dt 16 13), genauer nach der Datierung im Priesterkodex (Lev 23 34) vom 15. Tag des 7. Monats an, d. h. am Vollmond der Herbsttagesgleiche, dem Neujahrstag[1]. Im Unterschied von den anderen Festen war es bei diesem Festesbrauch, die sieben Tage des Festes ausserhalb des Hauses, also auch ausserhalb der Stadt in „Laubhütten" zu wohnen, daher der Name des Festes *ṣukkôt*[2]. Er ist weder von dem Wohnen unter Laubhütten zur Zeit der Wüstenwanderung abzuleiten noch, wie man meist annahm, ehe man den kulturgeschichtlichen Zusammenhang des vordern Orients erkannte, von dem hie und da geübten Brauch palästinensischer Bauern, in der Erntezeit auf der Tenne, im Herbst in den Gärten zu kampieren. Wohl aber finden wir als alten babylonischen Festbrauch bei einzelnen Festen, dass der Gott aus seinem Tempel auszieht in eine Festhalle ausserhalb der Stadt, und dass ihm dort die Opfer dargebracht

[1] Auffallend ist, wie der 5. Tag vor dem Fest, d. h. der 10. des 7. Monats besonderen Charakter hat. Er wird Lev 25 9 als Neujahrstag betrachtet; an ihm als am Neujahrstage erhält Ezechiel seine Vision des neuen Jerusalem (Ez 40 1 vgl. Smend z. d. St.); und später als Neujahr auf 1./VII. verlegt wird (Lev 23 23 ff. s. u.), wird der Tag zum grossen Versöhnungstag. Das ist schwerlich erst im Exil von dem babylonischen Neujahrsfest übernommen, sondern dürfte auf alten Brauch zurückgehen; auch das altarabische Neujahrsfest im Herbst hat die dem Neujahr vorangehende Festzeit von 5 Tagen, d. h. die 5 Epagomenen, von deren Feier die oben erwähnte Bedeutung des 10. Tages ein letztes Ueberbleibsel ist.

[2] So nach der Deutung des A. T. Ein Herbstneujahr ist aber im System ein Fest des Sikkût-Nebo, des Gottes der winterlichen Jahreshälfte. Dessen Kult in Israel ist durch Amos (5 26) bezeugt. Also wird das Fest ursprünglich (bei den Kanaanitern?) Sikkût-Fest geheissen haben. Daraus machte man dann Sukkôt.

werden und das ganze Fest im Freien als πανήγυρις gefeiert wird[1]. Die Festsitte blieb, auch als Jahve den Platz von Sikkut einnahm, und auch als der Auszug eines Götterbildes wegfiel. Gab sie doch in einer für das orientalische Denken recht bezeichnenden Weise zugleich die gesuchte Verbindung des Festes mit Jahve, mit der grossen Festtatsache des Jahvismus, der Errettung aus Aegypten.

Im übrigen hat das Fest im A. T. durchaus den Charakter eines Erntedankfestes. Als altes Neujahrsfest (s. o.) ist es stets das Hauptfest geblieben, *das* Fest (I Reg 8_{2} 12_{32} Jdc 21_{19} Ez 45_{25} Neh 8_{14} Zach 14_{16}ff.). Noch im Deuteronomium wird es vor den andern Festen ausgezeichnet dadurch, dass von Anfang bis Ende die Festbesucher am Zentralheiligtum bleiben müssen. Es war ein Fest lauten Jubels, an dem sich Weiber und Kinder beteiligten (I Sam 1_{1-18}).

5. Die Festfeier. Die drei grossen israelitischen Feste werden als *chaggîm*, d. h. Festprozessionen bezeichnet. Was ein *châg* ist, sieht man am besten an der altbabylonischen Neujahrsfeier. Marduk hält seinen feierlichen Auszug, wird in seinem Schiff auf der durch die Ausgrabungen wieder blossgelegten Prozessionsstrasse einhergefahren, in feierlicher Prozession werden die anderen Götterbilder zu Marduk in den Tempel gebracht. Der Jahvekult kennt solche „Götterprozessionen" natürlich nicht, die heilige Lade bleibt stets im Allerheiligsten. Als David die Lade einholte (II Sam 6_{1}ff.), als Salomo sie in den Tempel brachte (I Reg 8_{1-9}), waren das Ausnahmen. Aber Prozessionen und Festreigen der Festfeiernden gab es, vom Herbstfest wenigstens sind uns solche bezeugt: vom alten Fest in Silo (Jdc 21_{21}), wie von der jungen Festfeier der Makkabäerzeit (I Makk 10_{6} Josephus, Ant. Jud. III 10_{4} XIII 13_{5}). Letztere sollen die Umzüge um Jericho darstellen — auch hier wieder die Verwendung der Festgeschichte (s. o.). Auch der arabische Hagg bestand in Festaufzügen, welche die Festtatsache des Neujahrsfests, den Sonnen- und Mondlauf versinnbildlichten (HWinckler, Arabisch-Semitisch-Orientalisch 96 ff.).

Im übrigen war der Charakter dieser Feste in der vorexilischen Zeit der der ungetrübten Fröhlichkeit, wie es sich ziemte zu Erntedankfesten und zu der grossen Festtatsache. Zum fröhlichen Opfermahl sammelte man sich vor Jahve (I Sam 1_{1}ff.), und nicht immer ging es dabei sehr mässig zu (I Sam 1_{12-15}). Ein wesentlicher Unterschied von der späteren Feier liegt darin, dass nicht eine grosse einheitliche Festgemeinde ihre Festopfer darbrachte, sondern die einzelnen Opfergenossenschaften. Deshalb darf aber doch der Wert dieser Feste für die religiöse und nationale Entwicklung des Volkes hoch angeschlagen werden. Wenn so an einem und demselben Heiligtum die Pilger von Nah und Fern von den verschiedenen Stämmen sich zusammenfanden, in gemeinsamer Festfreude und in gemeinsamem Dank gegen Jahve,

[1] Vgl. den von HWinckler, Forschungen II 305 f. veröffentlichten Bericht des Stellvertreters des Königs aus Harran über den ordnungsgemässen Verlauf des Festes des Sin (Mondgottes), den Auszug des Gottes aus seinem Tempel und seine Rückkehr.

so musste das Gefühl der Zusammengehörigkeit, das ja in Israel wesentlich auf dem Grunde der gemeinsamen Gottesverehrung ruhte, immer wieder neu gekräftigt werden. *Ein* Land war es, das allen den Ertrag gegeben, *ein* Jahve war es, der dem Land seine Fruchtbarkeit verliehen, das musste den einzelnen dabei immer wieder kräftig zum Bewusstsein kommen. Und nicht anders als bei den altarabischen Festen mag sich auch in Israel an diese Feste Verkehr und Handel angeschlossen haben (Dt 33 18 ff. vgl. JWellhausen, Skizzen III 80 ff.).

§ 79. Die Festgesetzgebung bei P.

Literatur s. bei § 77.

1. Die Zentralisierung des Kultus im Dt hatte bei den Festen viel weniger als beim Opfer umgestaltend gewirkt. Bei den Festen war es von jeher Gewohnheit gewesen, zu einem angesehenen Heiligtum zu pilgern (allein oder mit Familie I Sam 1 3) und dort nicht bloss im engen Kreis des Hauses, sondern in der grösseren Volksgemeinde das Fest zu begehen.

Immerhin musste das Ritual nach einer Richtung hin eine Veränderung erfahren: die Darbringung der Erstlinge, welche man am Fest zu opfern und vor Jahve zu verzehren pflegte, fand in der Hauptsache nicht mehr in natura statt, so wenig als die Darbringung des Zehnten, der nach alter Sitte ebenfalls am Heiligtum geopfert wurde (Dt 14 23). Es war nur notwendige Konsequenz der Forderung, nur in Jerusalem diese Gaben darzubringen, wenn der Gesetzgeber gestattete: „wenn dir der Weg zu weit sein sollte . . ., so mache es zu Geld . . . begib dich nach der Stätte, die Jahve, dein Gott, erwählt hat, kaufe für das Geld alles, was du begehrst und iss daselbst vor Jahve deinem Gott und sei fröhlich samt deiner Familie“ (Dt 14 24 f.). Das Opfer der Erstlinge wird auf diesem Weg zu einer einfachen Abgabe an die Priester. Bei den Festen wird nur noch symbolisch die Sache in bestimmten Riten dargestellt: Darbringung der Gerstengarbe an Ostern, der Weizenbrote an Pfingsten. Wenn dann in nachexilischer Zeit die Feste immer mehr von ihrer Naturgrundlage losgelöst und ihre heilsgeschichtlichen Beziehungen in den Vordergrund gestellt wurden, so war daran das Dt nur zum kleineren Teil schuld.

Eine Veränderung im Gesetz des Dt selbst erfuhr nur das Passah. Bei diesem musste durch Verlegung ans Heiligtum an Festbräuchen gerade das fallen, was das Charakteristische war: die Blutzeremonie im Haus und das gemeinsame Passahmahl der Familie (S. 393). Vielleicht war dem Dt, das den Kult „reinigen“ wollte, das gar nicht unlieb, wenn solche alte und sicher nicht aus dem Jahvismus stammende Bräuche fielen. Nur ist es eben hier wie an manchen andern Punkten damit nicht durchgedrungen. P lässt, um die alten Bräuche zu retten, lieber den Opfercharakter des Passah fallen (s. u. S. 399).

1. Dass und warum das Neumondfest, das in JE und D ignoriert wird, in P wieder Aufnahme unter die Feste fand (Num 10 10 28 11 ff.), ist

oben (S. 389) gesagt worden. Doch steht der Neumond hinter dem Sabbat und den übrigen Festen weit zurück und ist nur ein Halbfeiertag, denn er wird nicht wie diese, mit Sabbatruhe gefeiert, nur mit den für alle Festtage üblichen grossen Opfern: neben dem Tamid als Brandopfer zwei Farren, ein Widder, sieben einjährige Lämmer je mit dem dazugehörigen Speisopfer und Trankopfer, dazu als Sündopfer ein Ziegenbock.

2. Beim S a b b a t besteht das Opfer (ausser dem Tamid) nur in zwei einjährigen Lämmern mit dem dazugehörigen Speisopfer und Trankopfer (Num 28 $_{9}$ f.). Das Schwergewicht bei seiner Feier liegt auf der Enthaltung von aller Arbeit. Die Ruhe wird aus einer Erholung zur Untätigkeit schlechtweg und damit aus einem Genuss zu einer asketischen Leistung (Ex 16 $_{27}$ ff. 35 $_{3}$ Num 15 $_{32}$ ff.). Diese Umwandlung ist mehr als bloss eine quantitative Steigerung der schon vorher üblichen Ruhe. Das Opfer der Enthaltsamkeit von aller Arbeit wird gefordert nicht aus Rücksicht auf den Menschen, sondern als Leistung an Gott. Die Aenderung hat sich im Exil vollzogen. Als Opfertag musste der Sabbat im Heidenlande aufhören, damit blieb die Ruhe die einzig mögliche Art, ihn zu feiern; mit dem ganzen Opferkult fielen alle anderen Feste, dadurch stieg der Sabbat an Bedeutung. Neben der Beschneidung war er das einzige Stück des Gottesdienstes, das den Juden noch blieb. So wurde er mit jener geradezu zum Symbol des Judentums, zum ‚Zeichen des Bundes‘ (Ex 31 $_{13}$ vgl. Neh 10 $_{14}$ ff.). Die Sabbatfeier des späteren Judentums hat sich in der gleichen Richtung weiter entwickelt.

3. Der siebentägigen Woche entspricht ein Zeitraum von sieben Jahren, zum Sabbattag gehört das S a b b a t j a h r. Bei JE (Ex 21 $_{2}$ 23 $_{10}$ f.) wird die Freilassung des Sklaven im siebenten Jahr der Knechtschaft verlangt und ebenso je nach sieben Jahren das Brachliegenlassen des Ackers und die Preisgabe der Ernte für die Bedürftigen. Das siebente Jahr ist hier ein relativer Termin; ebenso noch im Dt (15 $_{1}$ ff.) bei der Freilassung des Sklaven. Dagegen kommt es als fester Termin Betracht für den Erlass jeden Darlehens (s. S. 293). Bei P wird dies gesteigert zu einem Sabbatjahr, das wie der Wochensabbat je im siebenten Jahr durch vollständige Ruhe des Landes zu feiern ist. Es darf weder gesät noch geerntet werden (Lev 25 $_{1-7}$ vgl. Dt 31 $_{9-13}$ P).

4. Eine abermalige Steigerung bildet das H a l l j a h r (*schenat hajjôbêl*): nach Ablauf von siebenmal sieben Jahren soll am 10. Tag des siebenten Monates des 49. Jahres (also nach alter Rechnung am Neujahr des 50. Jahres s. S. 395) mit Posaunenschall das ‚Freijahr‘ angekündigt werden. Wie am Sabbatjahr soll das Land ruhen, und ausserdem alles in der vorangehenden Periode veräusserte Grundeigentum wieder an seinen alten Herrn oder dessen Erben zurückfallen (Lev 25 $_{8}$ ff. vgl. 27 $_{17}$ ff.). Es liegt auf der Hand, dass wir es hier mit einer lediglich theoretischen, praktisch ganz undurchführbaren Konsequenzmacherei aus der Sabbatidee zu tun haben (vgl. Lev 25 $_{20-22}$).

Auch der Zyklus mit der 50 Zahl ist babylonisch: Marduk erhält im Schöpfungsepos 50 Namen und als Nibiru, d. h. Summus deus, als Vollender des Kreislaufs der am Höhepunkt der Ekliptik angekommen ist, erhält er den Namen „fünfzig“. Die fünfzig

ist also die Zahl des Kreislaufs der Natur im Jahr und den Aeonen. Als solche ist sie aber nicht als 7 × 7 + 1, d. h. als entstanden aus der Potenzierung der Woche zu erklären, sondern es ist die Zahl der Siebenerwochen im Mondjahr (50 × 7 = 350, vgl. HWINCKLER, Religionsgeschichtler 62), wie 70 die Zahl der Fünferwochen im Sonnenjahr (s. S. 165 f.). Die Deutung der Fünfzigerperiode bei Pfingsten und beim Halljahr stellt den Ausgleich derselben mit der Sabbatperiode dar.

5. Unter den alten Jahresfesten hat Ostern die durchgreifendste Umgestaltung erfahren. Das Passah (Ex 12 3—14) verliert seinen Opfercharakter. Es wird nach P schon vor dem Auszug eingesetzt, damit Jahve die Erstgeburt Israels verschone, nicht weil er sie verschonte. Dieses erste Passah kann für P kein Opfer sein, denn es war ja kein Heiligtum da, und auch in der Folgezeit kann es kein Opfer sein, denn das Schwergewicht liegt in dem Bestreichen der Haustüre mit Blut und dem gemeinsamen Essen des Fleisches durch die Hausgenossen. Diesen Ritus hat Dt vergeblich abzuschaffen versucht, um den Opfercharakter zu wahren. P lässt ihn ruhig bestehen und gibt das Opfer preis: das Lamm wird nicht ins Heiligtum gebracht, sondern zu Hause geschlachtet.

Beim Maṣṣotfest wird schon im Heiligkeitsgesetz (Lev 23 9 ff.), nachdem das Dt geflissentlich im Gegensatz zum ersten Tag (dem Vollmondstag S. 392 f.) den siebenten Tag als Tag der Festversammlung bestimmt hatte, auch der erste Tag wieder in sein Recht als Haupttag eingesetzt und mit Festversammlung und Enthaltung von aller Arbeit gefeiert (ebenso Num 28 18 25 Ex 12 16). Offenbar um dieser strengen Sabbatruhe willen wird die Darbringung der Gerstengarbe, die wohl eben am Tage der Darbringung geschnitten wurde, auf den „Tag nach dem Sabbat", d. h. auf den 16. Nisan verschoben [1]. Zu der Garbe kommt nach dem Heiligkeitsgesetz ein einjähriges Lamm als Brandopfer nebst dem dazu gehörigen Speisopfer (S. 377 Lev 23 12 f.). Die sonstigen Opfer im Priesterkodex (Num 28 16 ff.) sind die gewöhnlichen Festopfer (s. o. zu Neumond), die täglich neben dem Tamid dargebracht werden.

Nur scheinbar ist die Steigerung in der zeitlichen Dauer gegenüber von Dt 16 4. Sie kommt nur von der verschiedenen Tagesrechnung (S. 171) her. Der Abend des 14. Nisan nach Morgenrechnung (P) ist bei Abendrechnung (Dt) der Anfang des 15. Nisan; d. h. bei Abendrechnung fällt Passah auf den ersten Tag des Maṣṣotfests, bei Morgenrechnung gehört es zum vorhergehenden Tag. Bei faktisch gleich langer Dauer des Festes erstreckt es sich demnach bei der Morgenrechnung von P auf einen achten Kalendertag, den 14. Nisan (abends).

6. Pfingsten ist ziemlich als nebensächliches Fest behandelt. Auch jetzt noch fehlt die historische Motivierung, erst das spätere Judentum hat es auf die Gesetzgebung am Sinai bezogen. Entsprechend der beim Maṣṣot-

[1] Die traditionelle Deutung des „Sabbats" auf den 15. Nisan ist vollständig im Recht. Die für das ganze Fest bezeichnende Darbringung musste am Anfang des Festes stattfinden, nicht an einem wechselnden Tag, der ebenso oft auch an den Schluss fiel. Ganz abgesehen davon ist es ein Ding der Unmöglichkeit, den Ausdruck auf den Wochensabbat zu beziehen. Wenn z. B. der 14. Nisan, der noch nicht zum Fest gehörte (der 15. Nisan ist der erste Tag Lev 23 6 ff.) ein Sabbat war, war erst wieder der letzte Tag, der 21. Nisan ein solcher; dann gab es überhaupt innerhalb der sieben Festtage gar keinen „Tag nach dem Sabbat".

fest vorgenommenen Aenderung werden die sieben Wochen bis Pfingsten vom „Tag nach dem Sabbat“ an gerechnet (s. o.). Das Fest dauert nur einen Tag. Die Opfer sind die gleichen wie an Ostern (Num 28 26—31), auch hier kennt Lev 23 statt deren nur die Darbringung von zwei einjährigen Lämmern neben dem Erstlingsopfer der zwei Webebrote aus neuem Getreide, die hier — ein Rest der alten Sitte, der die ursprüngliche Bedeutung verrät — mit Sauerteig gebacken werden. Festversammlung und Ruhe von der Werktagsarbeit heiligen den Tag.

7. Das Laubhüttenfest (Num 29 12—39) wird von sieben Tagen (Dt 16 13 Lev 23 39 ff.) auf acht Tage verlängert (Num 29 35). An Opfern werden in den ersten sieben Tagen dargebracht je ein Ziegenbock zum Sündopfer, zwei Widder, 14 einjährige Lämmer und in absteigender Linie 13—7 Farren zum Brandopfer; am achten Tag ein Ziegenbock als Sündopfer, ein Farren, ein Widder, sieben Lämmer als Brandopfer, stets mit den dazu gehörigen Speise- und Trankopfern (Num 29 12 ff.). Die regelmässigen Morgen- und Abendopfer gehen daneben her. Von den Aparchen der Ernte ist gar nicht mehr die Rede.

Die Feiernden sollen schöne Baumfrüchte, Palmzweige und Aeste von dichtbelaubten Bäumen und von Bachweiden holen (Lev 23 40). Nach Neh 8 15 errichtete man daraus Laubhütten.

Die spätere jüdische Sitte verstand, dass man daraus einen Feststrauss (*lûlâb*) binden solle (II Makk 10 6 f.). Die „prächtige Baumfrucht“ verstand man vom *'etrôg*. Paradiesapfel, die „dichtbelaubten Zweige“ von der Myrthe. Den Feststrauss, Palmzweig mit Myrthe und Weide trug man in der Rechten, den Etrog in der Linken und umzog so täglich den Brandopferaltar (Josephus Ant. III 10 4 XIII 13 5). An diesen Brauch denkt Plutarch (Symp IV 6), wenn er das Fest als Dionysosfest bezeichnet. — Eine besondere Sitte verknüpfte sich mit dem täglichen Trankopfer. Das Wasser dazu wurde von einem Priester in goldener Kanne an der Siloaquelle geholt. Mit den Worten Jes 12 3 nahm es ihm im Tempelhof ein anderer Priester ab. Nachdem es mit dem Opferwein gemischt war, wurde es in eine silberne Schale an der Südwestecke des Brandopferaltars gegossen, von wo es durch eine Röhre in einen Kanal und durch diesen zum Kidron floss. Nach der Tradition soll dies reichen Regen für die kommende Saatzeit und ein fruchtbares Jahr bedeuten. Die übliche Verweisung auf das Wasserausgiessen bei einem Busstag (I Sam 7 6) gibt jedenfalls keine bessere Deutung. Noch ist als charakteristische Festsitte die Festfreude in der Nacht zwischen dem ersten und zweiten Tag anzuführen. Im Weibervorhof brannten vierarmige goldene Leuchter. Unter Musik und Psalmen wurde von den angesehensten Priestern und Laien ein Fackeltanz aufgeführt.

8. Zwischen Pfingsten und Laubhütten hat P zwei neue Festtage eingeschoben: Neujahr und Versöhnungstag. Beide gehören zusammen; das weiss noch die spätjüdische Tradition. Nach dieser werden am Neujahr die Geschicke der Menschen aufgeschrieben und am Versöhnungstag versiegelt, oder es wird nach anderer Darstellung am Gerichtstag (Neujahr) der grossen Klasse derer, die weder ganz fromm noch ganz schlecht sind, eine Besserungsfrist bis zur Endabrechnung am Versöhnungstag gegeben. Daher sind die dazwischen liegenden Tage ebenfalls Busstage (vgl. Jewish Encycl. s. v. Atonement und New year).

Dass Neujahr (wie in alter Zeit S. 168) im Herbst gefeiert wird, hat politische Bedeutung und soll die Selbständigkeit gegenüber Babylon

zeigen. Zunächst war im Anschluss an das alte Herbstfest der zel Tag der gegebene (S. 395), den auch Ezechiel (41 1) und das Heiligk gesetz (Lev 25 9) als Neujahr kennen. Die Verlegung von Neujahr den 1. Monatstag (Lev 23 23—25 Num 29 1—6) mag mit der Aufnahme Neumonde überhaupt zusammenhängen (s. o.), zugleich auch in Verbind mit der Umwandlung des zehnten Tags zum grossen Sühnetag die Opposit gegen die babylonische Neujahrfeier darstellen.

Wie trotzdem die gleichen astral-mythologischen Ideen nur im jüdischen Gewa sich mit dem Fest verbinden, zeigt zwar nicht das A. T., aber die spätere Traditi Neujahr gilt als Beginn der Schöpfung und, wie oben erwähnt, vor allem als Tag der Schi salsbestimmung; am Neujahr findet die Versammlung der Himmlischen (Hiob 1 6) statt. sind ganz die babylonischen Vorstellungen: der siegreiche Jahrgott erhält die Schi salstafeln, am Neujahrsfest versammeln sich die Götter im Schicksalsgemach (vgl. 'c mô'ēd S. 312) und bestimmen die Geschicke, die Lose. Daher das Loswerfen am N jahrstag (Est 3 7 s. S. 402). Eine Spur von dieser Bedeutung des Tages ist auch Ps 81 zu finden, wo für Neujahr wie für Laubhütten die Ausführung des Volks aus Aegypten Festgeschichte im Festlied erscheint (vgl. o. S. 392).

Zu dieser Bedeutung als Gerichtstag gehört auch der dem Fest eige tümliche Ritus des Posaunenblasens, von welchem es den Namen *jôm terû* hat; vergleiche die Gerichtsposaunen der Apokalypse (Apoc 8 6 ff.). Auss dem gewöhnlichen Neumondopfer werden ein Farren, ein Widder und sieb Lämmer nebst der dazu gehörigen Mincha als Brandopfer, ein Ziegenboc als Sündopfer dargebracht. Die Werktagsarbeit ist verboten.

9. Der Versöhnungstag wird am 10. des siebenten Monats ge feiert (Lev 16)[1]. Seine Vorläufer hat er in den beiden Sühnetagen bei Eze chiel (45 18—20 am 1. Tag des 1. und 7. Monats). Aber dass Lev 16 noch nich in Esras Gesetzbuch enthalten war, beweist der Umstand, dass bei Verlesun dieses zwar am 1. Tag des 7. Monats ein Freudenfest (Neujahr) und am 15 Tag das Laubhüttenfest entsprechend dem Gesetz begangen, ein Busstag abe erst am 24. Tag abgehalten wurde (Neh 9 1 ff.) und zwar ohne das Ritual von Lev 16. Noch in den jungen Festperikopen Lev 23 26 ff. und Num 29 7 ff. ist nur Fasten und Sabbatruhe neben den gewöhnlichen Festopfern vorgeschrieben. Die Wahl des 10. Tages steht mit der Verlegung des Neujahrsfestes auf den ersten Tag im Zusammenhang; wie überhaupt beide Feste in enger Verbindung stehen, ist oben beim Neujahrsfest besprochen worden.

Das Ritual in Lev 16 ist zwiespältig. Ueber die gesteigerte Blutmanipulation vgl. S. 381. Ganz eigenartig und ohne Parallele im Gesetz ist, dass einer der zwei Sündopferböcke ‚für *'azâ'zēl*' ausgelost[2] und mit den Sünden des Volks beladen (S. 380) in die Wüste gejagt wird. Die Wüste (im

[1] Das Gesetz in seiner jetzigen Form gehört zu den jüngsten Novellen. Der Kern von P enthielt (wie ich ZAW IX 1889 65 ff. genauer nachgewiesen) ausser einer Verordnung über die Bedingungen, unter welchen der Hohepriester das Allerheiligste betreten darf, eine ganz kurze Anordnung einer regelmässigen Entsündigung des Heiligtums und des Volkes, vollzogen gedacht nach dem alten Sündopfergesetz Num 15 24 ff., ausserdem verbunden mit Fasten und Sabbatruhe.

[2] Ob wohl dieses Losen mit dem Loswerfen am Neujahr zusammenhängt (s. o.)?

Gegensatz zur Stadt) gehört zur Unterwelt, dorthin gehört die Sünde, dort hausen die Dämonen. Einer von diesen ist ʿAzazel. Genaueres können wir über ihn nicht sagen, auch die Erklärung des Namens ist noch nicht gelungen. Später (Henoch 9 6 10 4) erscheint er unter den gefallenen Engeln und zwar als eine hervorragende Führerstellung einnehmend. Woher dieses Stück des Rituals stammt, ist bis jetzt noch unerklärt. Der Versöhnungstag selbst aber — und das ist bezeichnend für den ganzen Charakter des nachexilischen Kultus — ist rasch an die Spitze aller Feste als das Heiligste von allen getreten. „Es ist als ob die Stimmung des Exils auch nach der Befreiung, wenigstens während der ersten Jahrhunderte im Judentum stehen geblieben wäre; als ob man sich nicht bloss momentan, wie in früherer Zeit bei einem besonderen Anlass, sondern unaufhörlich unter dem bleiernen Druck der Sünde und des Zornes gefühlt hätte.“

§ 80. Im Gesetz nicht erwähnte Feste.

Zu Purim: HWinckler, Altorientalische Forschungen II 334 f. III 1 ff. — HZimmern, Zur Frage nach dem Ursprung des Purimfestes, ZAW XI 1891, 157 ff. — Ders., KAT³ 515 ff. — Zum Tempelweihfest: ESchürer, GJI³ 209, wo die Literatur angegeben ist.

1. Das Purimfest hat zur Festgeschichte die Erzählung des Esterbuchs. Unter König Ahasveros trachtete der Agagite Haman darnach, die Juden im Perserreich auszurotten. Durchs Los war der 13. Adar dazu bestimmt. Der Königin Ester, der schönen Nichte des Mardochai, die an Stelle der ungehorsamen Königin Vasti getreten war, gelang es jedoch, vom König nach dem Sturze Hamans die Erlaubnis für die Juden zu erhalten, an eben diesem Tage ihre Feinde, die Perser zu morden. An dem folgenden Tag, dem 14. Adar, wurde ein grosses Dankfest gefeiert — in Susa, wo man auch den 14. Adar zum Racheakt brauchte, erst am 15. Adar —, und dieses Dankfest wird nun jährlich wiederholt. Den Namen Purim erhielt das Fest nach den Losen, die Haman geworfen, um den Tag des Mordens zu bestimmen (Est 9 24 28 31).

Um mit letzterem zu beginnen, so entspricht nach HWinckler (Forschungen II 334) *pûrîm* dem babylonischen *pûru*, der Bezeichnung des Loses, das der Assyrerkönig am Beginn jedes Jahres wirft, um den *limu*, d. h. den Eponym für jedes Jahr zu bestimmen. Die Worterklärung wird von HZimmern (KAT³ 516) angefochten; das ist jedoch ohne Einfluss auf die Sacherklärung. Auch dieses Fest ist in letzter Linie nichts anderes, als ein Neujahrsfest, d. h. ein Fest, welches den bekannten Jahresmythus, den Sieg des Lichtgottes über die finsteren Mächte darstellt. Bei Mardochai und Ester ist die Namensgleichheit mit den entsprechenden Göttergestalten Marduk und Istar auf der Hand liegend. Die Namen ihrer Gegner Haman und Vasti sind nicht babylonisch, sondern persisch oder elamitisch; ihre Deutung ist noch nicht mit Sicherheit gelungen. Beide stellen die winterliche Hälfte des Jahres dar; Vasti, die sich weigert vor dem König zu erscheinen (1 11), ist die jungfräuliche Istar in der Unterwelt. Ihre Herrschaft dauert (vgl. 1 4)

180 Tage, d. h. ein halbes Jahr, dann werden sie von Mardochai-Marduk und Ester-Istar, die aus der Unterwelt zurückkommt, abgelöst. Die Rolle des summus deus, der über dem Wechsel steht, spielt der König.

Bemerkenswert ist, dass hier im Unterschied von den anderen Festgeschichten sich alles nur zwischen Menschen abspielt, und Jahve gar nicht dareingemischt wird. Das hängt wohl damit zusammen, dass das Fest einem bestimmten historischen Ereignis seinen Ursprung verdankt; welchem? ist noch eine offene Frage (doch vergleiche H Wincklers Lösungsversuch: Forschungen III 20).

Was die Feier anlangt (vgl. den Talm. Traktat Megilla), so sind Festmahlzeiten, Spenden an die Armen und sonstige Vergnügungen die Hauptsache; dazu kam dann die Verlesung des Buches Ester, der Megilla schlechtweg, in der Synagoge. Jungen Datums ist das Fasten Ester am Tag vor dem Fest; noch zur Zeit des Josephus (Ant. Jud. XII 10 5) war an diesem Tag das Nikanorfest (s. u.).

2. Eben dieses Nikanorfest wurde am 13. Adar zur Erinnerung an den Tag, an welchem 161 v. Chr. der syrische Feldherr Nikanor bei Bet Horon von dem Makkabäer Judas besiegt wurde und fiel, begangen (I Makk 7 49 II Makk 15 36). Es ist, wie erwähnt, noch bei Josephus genannt, dann aber später vollständig in Vergessenheit geraten, beziehungsweise vom Purimfest verdrängt worden (s. o.).

3. Einige Jahre älter ist das Tempelweihfest (*chanukâ*; τὰ ἐγκαίνια Joh 10 22). Am 25. Kislev 145 aer. Sel. = Dez. 168 v. Chr. unter Antiochus IV. war zum erstenmal auf dem heidnischen Altar, der auf dem Brandopferaltar errichtet war, ein heidnisches Opfer dargebracht worden (I Makk 1 41—61); drei Jahre später hatte Judas Makkabäus die Stadt erobert, der Tempel wurde gereinigt und am 25. Kislev 165 wieder eingeweiht durch ein 8tägiges Fest, dessen jährliche Wiederholung beschlossen wurde (I Makk 4 36—59). Das Fest wurde nach Art des Laubhüttenfestes gefeiert (II Makk 10 6 1 9), „mit Wonne und Freude“. Das bezeichnende Stück der Festfeier ist die Beleuchtung der Häuser und Synagogen: an jeder Haustüre sollte am 1. Tag wenigstens 1 Licht, oder bei wohlhabenderen für jede Person im Haus 1 Licht brennen, am 2. Tag 2, am 3. Tag 3 Lichter und so fort. Daher nennt Josephus das Fest φῶτα (Ant. XII 7 7), einen Namen, den er so erklärt, dass den Juden ein neues Licht in dem unverhofften Glück der Religionsfreiheit aufgegangen sei. Die Sitte bestätigt, was das Datum zeigt, dass nämlich das Fest nichts anderes ist, als das Fest der Wintersonnenwende, in jüdischer Einkleidung der Festgeschichte. Es wird auch II Makk 1 18 ff. bezeichnet als das Fest des heiligen Feuers, das schon von Nehemia entzündet worden war.

4. Von keiner grossen Bedeutung und nur von kurzer Dauer war das Fest der Eroberung der Burg zum Andenken an die Eroberung der syrischen Burg in der Stadt, der Akra, am 23. Jjjar (Mai) 142 v. Chr. durch

den Makkabäer Simon (I Makk 13 50—52). Schon bei Josephus ist es nicht mehr genannt.

5. Ebenso ist das F e s t d e s H o l z t r a g e n s, das am 14. Ab (Juli-August) gefeiert wurde, bald wieder verschwunden. Nach Josephus brachte man an diesem Tag das Holz für das immer brennende Altarfeuer zum Tempel (Bell. Jud. II 17 6 vgl. Neh. 10 35 13 31). Die Mischna bestimmt hiefür neun Tage für die verschiedenen Teile des Volks.

6. Von den vier F a s t t a g e n, die in und nach dem Exil gefeiert wurden (s. o.; Sach 7 3 5 8 19), erhielten nach der Zerstörung zwei eine neue Bedeutung: am 17. des 4. Monats erstürmten die Römer unter Titus die Stadt, am 9. des 5. Monats (so nach dem Talmud, nach Josephus Bell. Jud. VI 4 5 am 10. Tag) wurde der Tempel durch die Römer zerstört.

7. Wohl das jüngste aller Feste ist das Fest der G e s e t z e s f r e u d e am 23. Tischri, unmittelbar im Anschluss an das Laubhüttenfest. Am Sabbat nach dem Laubhüttenfest wurde die Verlesung der 54 Paraschen, in welche der Pentateuch geteilt ist, neu begonnen. Alter des Fests und der Paraschen-einteilung sind unbekannt, wir wissen nur, dass letztere in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts schon als alte Einrichtung galt (ZUNZ, Gottesdienstl. Vorträge der Juden 37).

Kap. V.

Die kultische Reinheit.

§ 81. Die altisraelitischen Vorstellungen von Rein und Unrein.

WRSMITH, Religion of the Semites 446—456. — BSTADE, Biblische Theologie des A. T. I § 67—70. — Die verschiedenen Erklärungsversuche der Reinigkeitsgesetze s. bei DILLMANN zu Lev 11 und BAEHR, Symbolik II 159 ff.

1. Die k u l t i s c h e B e d e u t u n g. Rein und Unrein in den alten Religionen haben mit unseren Begriffen von reinlich und unreinlich, sauber und schmutzig nichts zu tun. Auch das sauberste Schweinefleisch ist „unrein“, und recht wenig sauberes, auf Mist gebackenes Brot (S. 65) ist „rein“. Vielmehr haben die Ausdrücke rein kultische Bedeutung und besagen nur, ob ein Mensch oder Ding im Kultus Gott nahekommen darf, oder ob es vom Kultus fernzuhalten ist. Was insbesondere den Menschen betrifft, so unterliegt wie in allen alten Religionen auch in der israelitischen der Verkehr des Menschen mit der Gottheit im Kultus gewissen Schranken. Nicht in jedem Zustand kann der Mensch Gott nahen, nur der kultisch ‚Reine‘ ist dazu befugt, der ‚Unreine‘ ist davon ausgeschlossen. Um zu verstehen, was das für ihn bedeutete, muss man sich vergegenwärtigen, dass ihm damit nicht bloss die Hilfe seines Gottes, sondern auch der Verkehr mit seinen Volksgenossen abgeschnitten war. Konnte doch solche Unreinigkeit unter Umständen ansteckend wirken; und auch wo dies bei geringerer Unreinheit nicht angenommen wurde, war doch der Unreine vom Opfermahl und damit von allen festlichen Gelegenheiten ausgesperrt. Deshalb bereitete man sich auf

jedes Fest und Opfer sorgfältig vor, man ‚heiligte'[1] sich (Ex 19 10 20 26 16 5). ‚Sich heiligen' aber meint nichts anderes, als sich fr von aller Art Unreinheit, die Abstinenz von allem Verunreinigende

Hiezu gehört allerdings auch körperliche Reinhei schmutzig ist, kann selbstverständlich vor Gottes Angesicht so weni als vor das des Königs oder eines Mächtigen. Deshalb wusch man Vorbereitung auf die Begegnung mit der Gottheit (Gen 35 2 Ex man wusch auch seine Kleider (Ex 19 10 ff.) oder wechselte dieselben, gleichen Wert hatte (Gen 35 2; vgl. für die arabische Sitte J WELLHAUSE arab. Heidentums 52 106). Aber es gehört ausserdem auch noch andere dazu, was mit körperlicher Reinheit oder Unreinheit nichts z fen hat (Gen 35 2 I Sam 21 6 s. u.).

2. Die zugrundeliegenden Vorstellungen sind durchaus religiöser Art. Für ihr Verständnis ist ausserordentlich l die Anwendung dieser Begriffe auf alles fremde Land und jeden Gott. Als Land Jahves war Palästina das ‚heilige Land', als Wohn derer Götter war jedes fremde Land ‚unrein': wer dort starb, st unreiner Erde (Am 7 17 Ez 4 13); die Speisen, die man dort genoss, unrein (Hos 9 3 f.). Der Unbeschnittene ist unrein, denn er trägt ni Kultuszeichen Jahves. Der Grundgedanke des Begriffes ‚unrein' ist a rein religiöser. Unrein für den Jahvekult ist das ganze Gebiet, das Göttern zugehört.

Demgemäss ist der Dienst fremder Götter, speziell Zauberei u die Unreinigkeit kat' exochen. Das Verbot derselben wird ausdrücklich motiviert, dass Jahve heilig sei (Lev 20 6 f.), d. h. soviel als dass e duldet, dass Israel im heiligen Lande mit anderen Göttern sich einlässt das tut, der ist unheilig, unrein, und verunreinigt das ganze Land (Je 3 2 9 Ez 36 18). Die fremden Götterbilder im Tempel verunreinigen (Jer 7 30). Mit derselben Begründung werden aber auch bestimmte T gebräuche (Haarschur, Tätowieren) verboten, bei denen die Beziehun fremden Kult ebenfalls zutrifft (s. S. 129 f.). Und wenn dann die S verbote mit den genannten auf eine Linie gestellt werden (Lev 19 26 D so wird schon hieraus klar, dass bei ihnen ganz in demselben Sinn vo und unrein die Rede ist.

3. Die Eigenschaft der Unreinigkeit kommt ferner in sehr hohem dem Leichnam zu. Die traditionelle Erklärung, dass der Tod a Wirkung der Sünde angesehen werde, ist von christlichen Theologe der bekannten Römerbriefstelle in das A. T. hineingetragen. Nirgend scheint der Tod als Strafe der Sünde; sterben zu müssen ist einfach s verständliches Los der Menschen; „von Urzeit her besteht die Abmach

[1] In späterer Zeit decken sich die Begriffe rein und heilig allerdings nicht. was heilig ist. muss selbstverständlich rein sein, aber nicht alles was rein ist, ist auch schon heilig. Reinheit ist die notwendige Vorbedingung für Heiligkeit. In Zeit scheinen die Begriffe beinahe zusammenzufallen.

du wirst sicherlich sterben" (Sir 14 17). Wohl aber sehen wir auch hier wieder, dass es sich um fremden Kult handelt: der Totengeist, der bei der Leiche weilt, wird mit Speis- und Trankopfer, mit Haarscheren und anderen Dingen verehrt (vgl. das S. 129 f. über Trauergebräuche Bemerkte). Wie man die Totengeister beschwören kann, um von ihnen Aufschluss über die Zukunft zu erhalten (I Sam 28 3 ff.), so hat man sie andrerseits zu fürchten als gefährliche Dämonen, namentlich wenn sie aus irgend einem Grund nicht zur Ruhe im Totenreich gelangt waren (s. S. 127). Selbstverständlich ist solcher Totenkult für den Jahvismus etwas „unreines", und bei der strengen Verpönung dieses Kults muss überhaupt jeder unrein sein, der mit diesem Gebiet der Dämonen in Berührung gekommen ist. Die Unreinerklärung des Leichnams ist der energische Protest der Jahvereligion gegen den Totenkult, die denkbar schärfste Verurteilung desselben. Je ängstlicher und empfindlicher im Lauf der Zeit die Jahvereligion gegen alle Spuren dieses Kultus wurde, desto mehr steigerte sich diese Forderung der Fernhaltung von allem, was zu ihm gehörte (s. u.).

4. Weiter galt als verunreinigend der Aussatz.

Der Aussatz (*sara'at*) scheint unter den Israeliten ziemlich verbreitet gewesen zu sein. Die Erreger der Krankheit sind Bakterien, welche denen der Tuberkulose sehr ähnlich sind. Bis jetzt ist weder ihre künstliche Züchtung noch die Uebertragung auf Tiere gelungen, ebensowenig aber die Heilung der Krankheit. Dieselbe hat zwei in ihren kennzeichnenden Zügen ganz verschiedene Formen, je nachdem sie zuerst die Haut oder die Nerven angreift (tuberkulöser und anästhetischer Aussatz). Doch gehen diese Formen auch in einander über. Dem Ausbruch der Krankheit gehen in beiden Fällen monatelange allgemeine Krankheitserscheinungen, Mattigkeit, Frösteln, Fieberschauer, Uebelkeit u. dgl. voraus. Beim tuberkulösen Aussatz entstehen unter wandernden Schmerzen rötliche Flecken auf der Haut, dann verschiebbare Knoten unter derselben. Diese vereinigen sich besonders im Gesicht zu traubenförmigen Knollen, die das Gesicht furchtbar entstellen; Mund und Lippen schwellen auf, die Augen triefen. Allmählich werden die Schleimhäute zerstört; die Sprachorgane werden angegriffen, Seh- und Hörkraft nehmen ab. Endlich, vielleicht erst nach Jahren, springen die Knollen auf und bilden äusserst übelriechende Geschwüre, welche die Muskeln bis zur Blosslegung der Knochen zerfressen. Sie heilen wieder, um dann von neuem aufzuspringen. Ein schreckliches Jucken durch den ganzen Körper belästigt oft den Kranken (Hi 2 8); gewaltsam entfernte Knoten kehren wieder. Bei dem heute etwas selteneren anästhetischen Aussatz entstehen besonders an den Extremitäten Blasen mit eitrigem Inhalt, welche platzen und Geschwüre bilden unter schrecklichen Schmerzen für den Kranken. Nach manchmal jahrelanger Dauer tritt an Stelle der übermässigen Empfindlichkeit der Haut eine vollständige Gefühllosigkeit, die immer mehr um sich greift. Geschmack, Geruch und Gesicht verlieren sich. Die Gelenke der Finger und Zehen, ja selbst grössere Gliedmassen, faulen nach und nach ab.

Der Aussatz selbst verläuft sehr langsam; wenn nicht, was allerdings meist der Fall ist, hinzutretende andere Krankheiten (Ruhr, Auszehrung etc.) dem Leidenden bälder ein Ende bereiten, kommt es vor, dass solche Unglückliche 20 Jahre und länger mit der Krankheit leben. Der Aussatz ist nicht ansteckend, aber vererbt sich mit Sicherheit auf die Nachkommen. Ihn auszurotten könnte nur gelingen, wenn es möglich wäre, die Aussätzigen vollständig zu konsignieren und ihre Heiraten unter einander zu verhindern.

Der religiöse Grund, warum diese Krankheit für hochgradig unrein galt, ist leicht zu erkennen. Der Aussatz kommt vom Satan (Hi 2 7), alle Krankheiten sind ja von den Dämonen der Unterwelt, den Dienern und Helfern Nergals, gewirkt (s. S. 186). Im Jahvismus ist das dann so gewendet, dass der Aussätzige wie kein anderer als der von Jahve Geschlagene gilt und geradewegs so genannt wird (*nega'* Schlag = Aussatz Lev 13 22 u. oft; vgl. Num 12 10

II Reg 5 27 u. a.). Aber darum bleibt er doch der Unreine, der vom Heiligtum, ja von aller Gemeinschaft mit den Volksgenossen ausgesperrt war (II Reg 7 3 f. Lev 13 45 f.). Diese Ausschliessung der Aussätzigen hat sich durch alle Zeit bis heute erhalten.

5. Schon frühe galten sodann die Vorgänge des Geschlechtslebens für verunreinigend. Zur Erklärung reicht weder die sanitäre noch die ästhetische Deutung aus, ebensowenig aber auch die moralische; davon, dass das ganze Geschlechtsleben als Sünde gegolten hätte, findet sich im A. T. keine Spur. Es sind auch hier religiöse Gesichtspunkte die ursprünglichen und massgebenden. Wer für den Kultus rein sein wollte, musste sich eine gewisse Zeit des geschlechtlichen Umgangs mit dem Weibe enthalten. Das war alte Sitte (I Sam 21 6; für den Krieger vgl. S. 307), und zwar keine spezifisch israelitische oder dem Jahvekult angehörige, sondern im ganzen alten Orient verbreitete. Dass der Beischlaf bei den Babyloniern verunreinigte, berichtet Herodot (I 198); dasselbe, sagt er, gelte auch von den Arabern. Plinius (nat. hist. XII 54) erzählt von den Minäern, dass ihnen während des Weihrauchsammelns der Umgang mit dem Weibe verboten war; vgl. dazu die Notiz auf einer sabäischen Inschrift aus Harim: „weil ihr am dritten Tag des Festes, und noch dazu hin, während sie unrein war, ein Mann genaht war“ (FrHommel, Grundriss 144). Dass die Menstruierende unrein war, ist aus derselben Inschrift zu entnehmen. Belege für die Verbreitung dieser Anschauung s. bei WRSmith, Rel. of Semites[2] 447 f. 133. Nach dem Glauben der Araber schützt ein Lappen mit diesem Blut, der auf eine Kindbetterin gelegt wird, diese und das Kind vor den Dschinnen und vor dem bösen Blick. „Nihil facile reperiatur mulierum profluvio magis mirificum“ sagt Plinius (nat. hist. VII 64). In Israel ist die Menstruierende sieben Tage unrein (Lev 15 19 ff.), ebenso die Blutflüssige noch sieben Tage lang nachher (Lev 15 25 ff.). — Endlich verunreinigt die Geburt eines Kindes die Mutter. Auch das ist gemeinsame Anschauung des Altertums (vgl. HPloss, Das Kind im Brauch und Sitte der Völker I 61). Bei Geburt eines Knaben ist die Mutter 40 Tage unrein, bei der eines Mädchens doppelt so lang; hiezu vergleiche, dass nach Hippokrates, der nur die medizinischen Lehren des Orients wiedergibt, die Reinigung nach der Geburt eines Knaben 30 Tage, nach der eines Mädchens 42 Tage dauerte (de natura pueri ed. Kühn I 392). Vierzig ist die Zahl der Plejaden, die 40 Tage unter dem Horizont verschwunden sind, die Regen- und Sturmzeit, also wird vierzig die Zahl aller Nöte und Entbehrungen; die Abstufung der Unreinigkeit — 7 resp. 14 Tage dauert der erste Grad, 33 resp. 66 Tage der zweite Grad — scheint dem späteren gesetzlichen System anzugehören (Lev 12).

Diese ganzen Anschauungen sind also nicht der Jahvereligion eigen. Sie gehen darauf zurück, dass man dieses ganze Gebiet menschlichen Lebens für unter besonderem Einfluss bestimmter Dämonen stehend ansah. Speziell für den Jahvismus und die Beibehaltung und Verschärfung dieser Betrachtungsweise kommt der Gegensatz hinzu, in dem er sich immer schärfer zu den

kanaanäischen Kulten stellte. In diesem spielte, wie schon erwähnt die Offenbarung der Leben schaffenden Zeugungskraft der Gottheit im menschlichen Geschlechtsleben eine hervorragende Rolle. Demgegenüber betonte der Jahvismus immer schärfer das Unreine dieses ganzen Gebietes. Andrerseits aber wurden (wie bei den Krankheiten) die Funktionen dieser Dämonen und Götter auf Jahve übertragen: an Stelle der Istar, der Geburtshelferin, an die sich die Gebärende wendet, ist Jahve als der, der den Mutterschoss öffnet und verschliesst, getreten (Gen 20 18 29 31 30 22 I Sam 1 5 u. a.) und das spätere Judentum kennt den über die Empfängnis (Targ zu Hi 3 3) und den über die Wollust (Midrasch bereschit rabba zu Gen 38 15) gesetzten Engel (vgl. BSTADE, Bibl. Theol. I 140).

6. Endlich waren den alten Israeliten verschiedene S p e i s e n verboten mit der Motivierung, dass der Genuss verunreinige. Oben an steht das B l u t (Gen 9 4 Lev 19 26 I Sam 14 32 ff.). Bei P wird das Blutverbot damit begründet, dass das Blut Jahve gehöre, weil das Leben des Tieres im Blute sei. Diese Anschauung ist natürlich nicht ursprünglich. Nicht weil das Blut Jahve zukam, wurde es nicht genossen, sondern weil man sich scheute, das Blut zu geniessen, weil es Träger der Seele, des Lebens war. Eben deshalb ass man auch keine gefallenen Tiere und kein von wilden Tieren zerrissenes (Ex 22 30 Dt 14 21), denn hier war das Blut, die Seele nicht ordentlich entfernt. Des weiteren versteht sich von hier aus, weshalb Raubtiere (einschliesslich der Hunde) unrein waren. Ob man dagegen bei der Enthaltung von den Fettstücken, die auf den Altar kamen, auf die Anschauung, dass die Seele im Nierenfett ihren Sitz habe, zurückgehen muss (STADE), erscheint fraglich. Hier könnte die Sitte auch sekundär aus der Opfergewohnheit entstanden sein; wenn es Brauch war, die Fettstücke Gott zu übergeben, verstand es sich von selbst, dass man sie nicht essen durfte.

Was die u n r e i n e n T i e r e betrifft, so ist die Systematisierung, wie sie bei Dt und P vorliegt, jedenfalls nicht alt (s. u.). Es wird zuzugeben sein, dass der Geschmack bzw. der Widerwille gegen einzelne Speisen bei derselben mitwirkte. Aber auch hier sind es in letzter Linie religiöse Gründe gewesen, welche die ganze Sitte hervorbrachten. Unrein und verboten waren diejenigen Tiere, die im fremden Kult oder Mythologie eine besondere Rolle spielten. Am deutlichsten ist das beim S c h w e i n. Dies ist in alter Zeit auch in Kanaan Haus- und Opfertier gewesen, wie die Funde von Gezer zeigen (Pal. Expl. Fund Quart. stat. 1904, 113). Es ist auch sonst in Syrien bald heilig gehalten und geopfert, bald als unrein verabscheut worden. Es gehört zum Adonis-Tammuzmythus: der Eber bringt Adonis den Tod, also auch zu Ninib als dessen Tier (Belege bei HZIMMERN, KAT[3] 409 f.). Aus Jesaia (65 4 66 17) sehen wir, dass das Schweinefleischessen in Verbindung mit götzendienerischem Mysterienkult stand. Ebenso das Essen und Opfern von sonstigem unreinem eklen Getier, M ä u s e n u. dgl. Gerade diesen Tieren schrieb man für solche Fälle besondere Zauberkraft zu; daher z. B. auch in babylonischen Beschwörungen das Opfer eines Schweins (WEBER, AO VII 1906 4,

S. 29). Ueber die Schlange als dämonisches Tier s. oben S. 3ᵹ
Esel ist das Tier des Typhon; man ahmt sein Geschrei nach, um
monen glauben zu machen, dass man zu ihnen gehöre und sich so v
zu schützen (JWELLHAUSEN, Arab. Heidentum 163; HWINCKLER, Arab.
Orient. 171). Der Hase hat magische Kräfte, Kopf und Fuss wei
Amulette von den Arabern gebraucht; man glaubte, dass das Weibch
struiere (WRSMITH, Religion of the Semites[2] 133). Der Rabe ist
glückstier (13. Tierkreiszeichen); die Raubvögel sind schon als Aa
unrein (s. o.); die Wüstentiere gehören zur Unterwelt. Vgl. im
auch ABERTHOLET zu Lev 11. Das Verbot, das Böckchen nicht in de
seiner Mutter zu kochen (Ex 23 19 34 26 Dt 14 21) hängt ebenfalls mit
welchen abgöttischen Vorstellungen zusammen. Die Gewohnheit, die
ader der Opfertiere nicht zu essen, wird von der Sage selbst religiös
viert; dem Erzvater Jakob wurde bei seinem Ringkampf mit Gott die
verrenkt (Gen 32 33).

§ 82. Das System von Dt und P.

Literatur s. bei § 81.

1. Mit der fortschreitenden Entwicklung des Kultus ist eine Steig
in den Anforderungen der Reinheit, namentlich eine vermehrte W
schätzung derselben zu konstatieren. Das Deuteronomium
sonst bei Opfern und Festen nicht viel Gewicht auf das Ritual legt, l
umsomehr diese Ordnungen. Als ‚heiliges' Volk (Dt 14 2 26 19) soll
Israel von allen anderen Völkern unterscheiden. Dazu gehört auch die
tische Reinheit. So treten diese Dinge als gleichwertig neben die M
die äussere Reinheit des Lagers so gut wie die Enthaltung von Zaubere
Vermeidung sittlicher Unreinheit (wie Mord und Blutschande) so gut
die Beobachtung der Speisegesetze (Dt 14).

Eine Folge davon ist die inhaltliche Erweiterung der
derungen. Am schönsten lässt sich das bei den Speisegesetzen verfol
Die Dt 14 4 ff. aufgezählten unreinen Tiere sind schwerlich alle von A
her als unrein betrachtet worden. Die Erweiterung hängt hier mit der
stematisierung zusammen. Unter den Vierfüsslern dürfen nur diejenigen
gessen werden, welche beide Klauen ganz durchgespalten haben und zugl
wiederkäuen. Darnach ist ausgeschlossen: Kamel, Hase, Klippdachs, Schw
Von den Wassertieren sind alle unrein, welche keine Flossen und Schup
haben. Bei den Vögeln werden keine allgemeinen Merkmale aufgestellt,
rein sind nach dem oben Gesagten namentlich die Raubvögel. Die ge
gelten kleinen Tiere sind alle unrein; damit ist namentlich das Essen
Heuschrecken verboten, das bei den nomadisierenden Arabern nicht sel
ist und später in P wieder gestattet wird. Die Kriechtiere werden bei
gar nicht erwähnt; das Gefallene zu essen wird nur den Israeliten unters
den Fremden aber erlaubt.

Mit dieser Klassifizierung geht der ursprüngliche Sinn verloren. Die Hervorhebung der allgemeinen Merkmale bei den Vierfüsslern und Wassertieren macht beinahe den Eindruck, als sollte jetzt in diesen Merkmalen der Grund für die Unreinheit gesucht werden. Ein rationaler Grund ist das freilich nicht; in letzter Linie wird damit wie bei P eben auf den göttlichen Willen rekurriert. Weil Gott es so angeordnet hat, deshalb sind diese Tiere unrein, damit Punktum; nach einem weiteren Grund hat niemand zu fragen.

Damit dass der alte Sinn schwindet, wird Platz geschaffen für eine neue Deutung. Man wird schon bei Dt sagen dürfen, dass bis zu einem gewissen Grad die Reinigkeitsgesetze wenigstens zum Teil einen symbolischen Charakter haben, d. h. dass die geforderte äussere rituale Reinigkeit auf die sittliche Reinheit hindeutet. So haben namentlich die Gebote betreffend das geschlechtliche Verhalten, die Polemik gegen Ehebruch, Blutschande, Unzucht aller Art, doch nicht allein die Fernhaltung von der Berührung mit den unzüchtigen fremden Kulten zum Zweck, — wer weiss, ob dem Gesetzgeber in jedem einzelnen Fall diese Beziehung zum heidnischen Kult überhaupt noch klar vor Augen stand. Es lag ihm zugleich auch am Herzen der nach seinem Urteil eingerissenen sittlichen Verwilderung zu steuern.

2. Eben dies, dass die äussere Reinigkeit vielfach Symbol der sittlichen Reinheit wird, gilt in noch höherem Grade von Ezechiel und P. Bei Ezechiel versteht man die Bedeutung der Forderungen kultischer Heiligkeit, die ja bis ins Einzelnste gehen, nur dann richtig, wenn man hinzunimmt, dass die Voraussetzung für seinen Gottesstaat die ist, dass das Volk von Jahve bekehrt und ein neuer Bund geschlossen worden ist. Die mit dem Gottesgeist begabte neue Gemeinde wird nie mehr durch sittliche Unreinheit Jahve Veranlassung geben, seinen heiligen Ort zu verlassen. Eben diese sittliche Reinheit soll sich nun aber auch in einer solchen zeremoniellen Heiligkeitserweisung äusserlich darstellen.

3. Der Priesterkodex ist in der von Dt begonnenen Richtung weiter geschritten. Die Wertschätzung der kultischen Reinheit ist hier auf die denkbar höchste Stufe gesteigert, so sehr, dass man mit Recht geradezu diesen ‚levitischen‘ Charakter seiner Theokratie als das für P am meisten charakteristische bezeichnet hat. Die Absicht von P ist die, dem Einzelnen eine Ordnung zu geben, welche auch sein natürliches Leben regelt und ihm so dazu verhilft, die zur Teilnahme am Kult nötige Reinheit seines äusseren Menschen zu erreichen und zu bewahren.

Daraus folgt auf der anderen Seite eine sorgfältige Ausbildung und Weiterentwicklung aller hierauf bezüglichen Gesetze. Sehen wir ab von kleineren Abweichungen (wie z. B. die oben genannte in Betreff der Heuschrecken), so zeigt sich ein Fortschritt bei P gegenüber Dt in einem zweifachen:

a) Materiell werden die Forderungen bis an die Grenze des Möglichen gesteigert. Charakteristisch hiefür sind zwei Beispiele. Während das Dt und das ursprüngliche Heiligkeitsgesetz (Lev 11 $_{1-23}$) nur das Essen

der unreinen Tiere verbietet, wird in der sekundären Ueberarbeitung (v. :
auch die Berührung derselben als verunreinigend untersagt (s. auch un
Aehnlich ist es bei der Unreinheit des menschlichen Leichnams. Num
wird verordnet, dass alle, welche im Kampf mit den Midianitern Mer
getötet und Erschlagene berührt haben, sieben Tage lang unrein sei
das Lager meiden sollen; hernach sollen sie sich, ihre Kleider und W
waschen und entsündigen. Es liegt auf der Hand, dass das nicht ursp
liche Sitte sein kann; der Krieg ist im Gegenteil ein ‚heiliger Krieg‘,
von der Schlacht weg ist das Kriegsvolk rein genug um zu opfern (I
14 32 ff.; s. S. 307 f.). Nach Num 19 11 ff. verunreinigt sodann nicht n
Berührung einer Leiche, sondern schon das Betreten eines Trauerhause
sogar die Berührung eines Grabes. Auch hievon wusste die alte Zei
ihrem Totenkult nichts, man legte die Gräber vielmehr gerade mit Vo
in der Nähe der Wohnung an, ja Judas Könige hatten ihre Gruft r
dem Tempel auf heiligem Grund und Boden (Ez 43 7).

b) Damit hängt zusammen die kasuistische Ausbildung
Gesetze. Man braucht nur Lev 11 29—40 (vgl. auch Num 18 14 ff.) zu l
um den Geist, in welchem sich die Gesetzesentwicklung bewegt, kenne
lernen. Da wird ganz genau unterschieden: Quellen und Zisternen, in we
ein Aas von einem der unreinen Tierchen fällt, werden dadurch nicht
unreinigt, wohl aber Backtopf, Kochherd und alle Gefässe; trockene Sa
und Speisen bleiben rein, nicht aber Sämereien und Speisen, an welche V
ser geschüttet wird. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, das
dieser Kasuistik der Versuch vorliegt, zwischen den rigorosen Forderun
eines rein logisch konsequent durchgeführten Gesetzes und den Bedürfni
des praktischen Lebens, welche jenen entgegenstehen, zu vermitteln.

§ 83. Die Reinigungen.

Literatur s. bei § 80.

Sobald man Verunreinigungen kannte, gab es auch bestimmte Re
gungsmittel bezw. Reinigungszeremonien, sie zu entfernen. Je höher die A
forderungen in Beziehung auf Reinheit sind, desto häufiger sind natürl
die Fälle wissentlicher und unwissentlicher Verunreinigung, desto dringen
das Bedürfnis, für jede Verunreinigung sogleich das entsprechende Rei
gungsmittel zu haben. Von den im Ritual von P uns überlieferten Rei
gungsgebräuchen mögen viele recht alt sein. Im babylonischen Ritual sp
len die Lustrationen eine grosse Rolle.

1. Reines Wasser war das nächstliegende Reinigungsmittel; Sic
waschen gehörte zum Sichheiligen für die kultische Feier (s. o. S. 405). I
leichteren Unreinigkeiten genügte auch das Waschen mit Wasser: so b
leichten geschlechtlichen Verunreinigungen (Lev 15 5 ff. 16—18 21 f.) und b
Verunreinigung durch ein gefallenes Tier (Lev 11 24 f. 28 32 40). Nur irde
Gefässe können nicht mit Wasser gereinigt werden, sondern müssen ze



schlagen werden wenn sie einmal verunreinigt sind. Manche dieser, uns im Ritual von P überlieferten Reinigungszeremonien mögen ein hohes Alter haben. Im grossen und ganzen aber hören wir von besonderen Reinigungsgebräuchen aus alter Zeit nicht viel. Waschungen vor der Teilnahme am Kultus mögen die Hauptrolle gespielt haben.

2. Die Wirkungen des Wassers werden verstärkt durch *reinigende Stoffe*, die man dem Wasser beimischt. An solchen werden im A. T. genannt Cedernholz, Ysop, Karmesin (Lev 14 4 15 49 Num 19 6). Cedernholz begegnet uns auch bei den Babyloniern als Reinigungsmittel, Ysop wird beim Passah (Ex 12 22) und sonst (Ps 51 9) bei Lustrationen verwendet. Welche Vorstellungen sich damit verbanden, wissen wir nicht; wohl ähnliche wie bei den als Heilmittel geltenden Stoffen (s. S. 186), war doch Heilung und Reinigung sehr nahe mit einander verwandt.

3. Ein besonderes Reinigungsmittel erforderte die *Verunreinigung durch einen Toten*. Diese Unreinheit ist eine gesteigerte, die nicht durch Wasser allein oder mit den gewöhnlichen Reinigungsmitteln beseitigt werden kann, es braucht dazu so zu sagen eine stärkere Lauge. Eine rotfarbige fehlerfreie Kuh, die noch kein Joch getragen, soll geopfert, von ihrem Blut siebenmal gegen die Vorderseite der Stiftshütte gesprengt, das ganze Tier mit Cedernholz, Ysop und Karmesin verbrannt werden; mit der Asche wird dann das Reinigungswasser hergestellt, womit der Unreine am dritten und siebenten Tag besprengt wird (Num 19). Wie alt dieser Ritus ist, wissen wir nicht; ausserhalb des Gesetzes (vgl. auch Num 31 21 ff.) finden wir denselben nirgends in Anwendung.

4. Am kompliziertesten ist die Reinigung bei dem vom Aussatz Genesenen (Lev 14); sie zeigt, wie schwer diese Unreinheit war. Die Reinigung verläuft in zwei Abschnitten. Zunächst handelt es sich um die Wiederaufnahme des aus dem Lager, aus der menschlichen Gesellschaft Ausgeschlossenen in die Gemeinde. Von zwei reinen Vögeln schlachtet der Priester den einen, lässt das Blut in ein irdenes Gefäss voll Wasser, das aus einer Quelle oder einem Bach geschöpft sein muss, auslaufen, legt Cedernholz, Karmesin und Ysop dazu und besprengt mit der Mischung den zu Reinigenden siebenmal; den anderen Vogel lässt er frei fliegen. Der Genesene muss dann seine Kleider waschen, sein Haar abscheren und sich baden. Er darf nun ins Lager kommen, muss aber noch sieben Tage ausserhalb seines Zeltes leben und dann die Waschungen und die Haarschur wiederholen. Den zweiten Akt bilden die am achten Tag darzubringenden Opfer, mit welchen seine Aufnahme in die Theokratie und den Kult stattfindet: ein Lamm wird als Schuldopfer geschlachtet (über den Ritus des ‚Hebens' s. S. 384); mit dem Blut und Oel wird sowohl das Heiligtum als auch Ohr, Hand und Fuss des zu Reinigenden bestrichen. Dann wird ein weibliches Lamm als Sündopfer und ein zweites männliches Schaf als Brandopfer (mit dem dazugehörigen Speisopfer) dargebracht. Ueber die Häufung der Opfer vgl. S. 377; sie ist gegenüber den alten Bräuchen jedenfalls eine Steigerung. Sonst dürften die

Zeremonien z. T. alt sein; schon bei P scheint ihr Sinn nicht
verstanden, weshalb sie für uns im einzelnen nicht sicher zu d
Die Ingredienzien des Reinigungswassers sind dieselben wie bei der
des durch einen Leichnam Verunreinigten. Das Bestreichen mit
und Oel ist ein alter Lustrationsritus, der seine Analogien in den
schen Beschwörungshandlungen hat; namentlich Oel wird dort s
Lustrationen verwendet. Der Vogel, der die Unreinigkeit wegnimm
an den Bock am Versöhnungstag, der die Sünde in die Wüste trä
die Sitte der alten Araber, dass eine Witwe, die sich wieder verhe
ihre Unreinigkeit auf einen Vogel überträgt, den sie fortfliegen läs
HAUSEN, Arab. Heidentum 171). Der Vogel, der die Unreinigkeit
fortnimmt, ist auch in babylonischen Texten erwähnt (JJEREMIA i
Biblica IV 4123).

Stellenregister.

Sachregister.

Register der hebräischen Wörter.

Anmerkungen, Nachträge und Exkurse.

Vgl. Vorwort S. VIII. Den Mitteilungen von Professor WMaxMüller ist ein [M], denen von Pastor Dr FrJeremias ein [J] beigesetzt.

S. 10. *A-mau-ra* bezeichnet vielleicht Mittelsyrien, kann auch ein schwankender Begriff sein. *Rutenu* (richtiger *Retsenu* geschrieben) ist Gesamtname Syriens; Ober-R. ist Mittelsyrien [M].
S. 11. Z. 10 v. o. l. Kadesch Barnea statt Kadesᵉh.
S. 13. Z. 9 v. o. l. Râs el-Abjaḍ statt Râs el-Abjad.
S. 13. Z. 20 v. o. l. Schephela statt Schephola.
S. 25. Die Linse ist seltsamerweise um 1100 v. Chr. Ausfuhrartikel aus Aegypten nach Syrien, hat aber einen semitischen Namen: *aršan, aršin* [M].
S. 25. Z. 17 v. o. l. kuṣṣemet statt kussemeth.
S. 25. Z. 18 v. o. l. karpaṣ statt karpas.
S. 25. Z. 2 v. u. l. Jdc 18 11 statt Jdc. 18.
S. 26. Z. 15 v. o. l. bâḳâr statt bâkâr.
S. 27. Z. 7 v. o. l. ṣûṣ statt sûs.
S. 27. Hebräisches *'ajjâl* ist Bezeichnung für Hirsch und Reh, vorwiegend für letzteres; vgl. OLZ IV 221 [M].
S. 32 und S. 329. Für die Frage nach dem Osthügel als altem Heiligtum ist auch die Tatsache von Bedeutung, dass die Ueberlieferung seit Davids Zeit Osthügel und Oelberg als Heiligtümer kennt, die ohne Unterbrechung bis in die islamische Legende hinein als zusammengehörig betrachtet werden; zwischen beiden liegt das Gerichtstal [J].
S. 38. Z. 14 v. o. l. Birket Isra'în statt Isra'în.
S. 42. Z. 7 v. u. l. mizbêᵃch statt misbêᵃch.
S. 43. Die Aegypter kennen seit der ältesten Zeit nur den kanaanäischen, d. h. semitischen bezw. halbsemitischen Typus des Syrers, den der Jude besonders rein repräsentiert, so schon vor 3000 v. Chr., vielleicht vor Menes [M].
S. 46. Die Hyksosperiode fällt nach der neueren Chronologie zu spät, um noch mit der kanaanitischen Wanderung etwas zu tun zu haben. Nach der ältesten Stelle über die Hyksos (WMMüller MVAG III 107) waren sie nichtsemitische Könige eines syrischen Reiches [M].
S. 47. *Che-te, Chi-ti* schreiben die Aegypter, die keine Verdoppelung ausdrücken können, den Namen der Chittim. — Abb. 8 gibt einen ganz semitischen, mindestens in der Darstellung semitisierten Typus des Hetiters; vgl. den sonst unmöglichen Bart [M].
S. 47. Unterschrift von Abb. 8 l. Sendschirli statt Seudschirli.
S. 48. Z. 2 v. o. l. Boghaz-Köi statt Koi, und Angora statt Angera.
S. 48. Z. 7 v. o. l. Dunip statt Dunisp.
S. 48. Tunip ist in der 18. Dyn. eine Enklave mit mitanischem Adel; das Reich von Mitani selbst ging damals nicht mehr über den unteren Orontes hinaus [M].
S. 49. Keftô = Kaphtor (jetzt spätägyptisch auch als *Keptâr* belegt) bezeichnet die Länder der mykenischen Kultur, speziell Kreta. Aus Kreta kommt ein Hauptstamm der Philister, wie die Alten überliefern. Die andern Teile sind West-Kleinasiaten (so sicher der Stamm, der seinen Namen dem Ganzen aufprägte), vorgriechische Bewohner der ägäischen Inseln [M].
S. 50. Jetzt sind auch ägyptische Feldzüge aus der 12. Dyn. bekannt geworden (OLZ VI 448), die *skmm* (= Sikhemim?) zu nennen scheinen. Palästina ist wohl öfter noch von den Aegyptern geplündert worden [M].

S. 51 und 52. Statt Keft l. *Keftô* (alt *Kftyw* geschrieben), dessen Zentrum woh war (s. o.) — Abb. 11 wird von den Aegyptern als syrisch bezeichnet, Recht? [M].

S. 52. Wagen aus Cypern sind inschriftlich nicht nachweisbar. — Bronze tauch vor 2000 v. Chr. auf, ist um 1500 v. Chr. vorherrschend [M].

S. 52. Abb. 12 füge hinzu: Aus SELLIN, Tell Taʿannek.

S. 52. Abb. 13 füge hinzu: Aus PEF, Quart. Statements.

S. 53. Abb. 15 füge hinzu: Aus SELLIN, Tell Taʿannek.

S. 53. Z. 16 v. u. l. Schuppenpanzer statt Kettenpanzer, vgl. S. 801; Kettenpanzer der alte Orient nicht [M].

S. 54. Gegen die Häufigkeit der Menschenopfer erklären sich HWINCKLER, FJEI u. a. AJEREMIAS ATAO² 320 will das Vorkommen der Krüge mit Kinderl bei den Ausgrabungen (vgl. S. 864 f.) dadurch erklären, dass man die Kinder in den gewöhnlichen Gräbern, sondern im Hause und wenn möglich, nah Heiligtümern begraben habe. Dem gegenüber ist darauf hinzuweisen, dass zu einmal vom „massenhaften" Vorkommen dieser Kinderleichen nicht die Rede sei so dass die Erklärung als Opfer keineswegs ein „massenhaftes" Hinschlacht Kinder voraussetzt, und das Kinderopfer trotz alledem relativ selten gewese wird. Sodann zeigt der Ersatz der Krüge mit Leichen bei den Häusern und durch Lampen und Schüsseln in späterer Zeit, dass auch dem Eingraben der ren religiöse Bedeutung zukam. Endlich dass es Sitte war, die Kinder im tum zu begraben, ist bis auf weiteres eine unbeweisbare Annahme. Vgl. auc und 364 f.

S. 54. Die Israelstämme sitzen schon vor der Amarnazeit im Land, wahrscheinl gar auch die Judastämme im Süden (WMMÜLLER, MVAG 1907). Man beacht der Name Jisrael mindestens für die 19. Dynastie gesichert ist (unter Mere implicite vor ihm) und zwar nicht als Stammesname, sondern als Name eines mesbundes. — Chabiri in den Tell Amarna-Briefen ist kein ethnologischer B sondern eine politische = antiägyptische Partei, sonst würden sich die Ae um die Chabiri-Bewegung schwerlich kümmern [M].

S. 59. Schon auf der Liste von Schoschenk (Zeit Jerobeams I, s. u. zu S. 98) i weitgehender Einfluss der aramäischen Sprache nachzuweisen vgl. WMMÜLLER, und Europa 171 f. [M].

S. 62. In Aegypten ist Gerste und Durra das Hauptgetreide, Weizenmehl ist Ebenso offenbar in Palästina [M]. Aus den Angaben des A. T. lässt sich alle für die alte Zeit nicht entnehmen, dass Gerstenbrot selten war; esersche Gegenteil als das gewöhnliche Brot (Jdc 7 13 II Reg 4 42 vgl. Ruth 2 17, eben 6 9 13), das man z. B. dem Propheten als Geschenk bringt (II Reg 4 42).

S. 63. Die Einfuhr von syrischem Mehl in Aegypten ist nicht nachweisbar. Die Ae haben nur viele semitische Namen für das Bäckereigewerbe (Mehl- und Brot Backofen), die zeigen, dass der Syrer darin geschickter war; die Feinbäc Aegypten scheinen seit 1500 v. Chr. Syrer gewesen zu sein [M].

S. 63. Abb. 19 füge hinzu: Aus MuNDPV.

S. 63. Z. 2 v. o. l. ʿᵃrîsâ statt ʿᵃrisâ.

S. 64. Abb. 20 füge hinzu: Aus PEF, Quart. Statements.

S. 67. Z. 2 v. u. l. chᵃrîşê statt charisê.

S. 78. Der Schleier hat astralen Ursprung im Mondwechsel. Auch da ist das schleiern das Hochzeitsmotiv, beim Neumond angehend und beim Vollmond v det. Dieser letztere (das dem Brudergestirn zugewandte Angesicht) ist der vollzug. Entschleierung und Ehevollzug ist zugleich der Tod; das Hervorbr neuen Lebens trägt den Todeskeim. Der Mond versinkt sterbend in der (nimmt ab vom Vollmond an), wie Semele in Jupiters Armen. Die Mutter Istar ist die Gattinmörderin [J].

S. 80. Z. 4 v. u. l. Exodus 39 28 statt Lev 39 28.

S. 80 f. Die kegelförmigen Kopfbedeckungen der Götter sind keine Turbane, so aus Rohrstengeln u. a. gemacht, wie besonders die phönizischen Reschephst beweisen [M].

S. 81. Auch einen geschlossenen bis zum Knöchel reichenden Frauenschuh zeige ägyptischen Abbildungen bei den Beduinen (WMMÜLLER, Asien und Europ abgebildet); er ist jetzt auch einmal bei Männern belegbar [M].

Die Terminologie der Glyptik ist ägyptisch (*chôtâm* „Siegel" *ṭabaʿ* „sie die meisten Steinnamen); doch weist das in ältere Zeit, als die hier besprochen

S. 82. Der Siegelzylinder Abb. 45 ist babylonischen Ursprungs, die Hieroglyphen in Palästina nachträglich eingegraben [M].

S. 83 und 85. Den Ohrring kennen die Aegypter bei den Beduinen, bei ansä

Semiten tragen ihn nach ihren Abbildungen nur die Frauen. Dagegen tragen vornehme Männer oft den Fussring, was den Aegyptern sehr lächerlich erscheint [M].

S. 86. Aufgelöstes Haar ist bei den Frauen auch Trauerzeichen (s. WMMüller, Asien und Europa 300). Gewöhnlich wird das Frauenhaar in Zöpfe geflochten oder in Strähne zusammengebunden; feine Frauen tragen ein kleines Kopftuch [M].

Die Augenschwärze ist bei den Aegyptern gewöhnlich Schwefelblei, sehr selten das teure, weil seltene Antimon (Spiessglanz); daneben kommen allerlei Surrogate vor [M].

S. 87. Auch die ägyptischen Abbildungen bezeugen einen kurz gehaltenen Schnurrbart für die Syrer [M].

Henna auf den Nägeln ist jetzt für das alte Aegypten bezeugt, war also wohl auch syrisch [M].

S. 98. Zu den ägyptischen Listen palästinensischer Städte ist nachzutragen die Liste Schoschenks, welche ungefähr 200 Stadtnamen hatte [M].

S. 98. Z. 6 v. u. l. *'ir chômâ* statt *ir*.

S. 104. Ziemlich monogam ist auch die altägyptische Ehe, wo (wenigstens später) die Frau besseren Standes sich kontraktlich gegen Nebenfrauen schützt. Vgl. WMMüller, Die Liebespoesie der alten Aegypter, wo S. 5 ein ägyptischer „Scheidebrief" übersetzt ist. Ueber die hohe rechtliche Stellung der Frau vgl. ebendas. S. 6 [M].

S. 104. Z. 3 v. u. l. s. § 53 statt s. 53.

S. 113. Hauptzweck der Kindererzeugung ist (nach religiöser Vorstellung), jemand zu haben, der durch Totenopfer die Seele der Eltern vor Hunger schützt. So oft in den ägyptischen Inschriften [M].

In den babylonischen Inschriften wird wiederholt das traurige Los des Toten beklagt, um den sich kein Nachkomme kümmert. Der Sohn hat die Pflicht, den Verstorbenen mit frischem Wasser zu versorgen. Deshalb heisst er „Wasserausgiesser" mit derselben Bezeichnung wie die Priesterkaste der Wasserausgiesser, welche an den Gräbern Libationen darbrachten [J].

S. 116. Z. 8 v. o. l. I Sam 1 24 statt Sam 1 24.

S. 117. Z. 6 v. o. l. 'Oreb statt Ooreb.

S. 117. Nachdem in einer Reihe von Fällen die astrale Beziehung der Tiernamen für Personen nachgewiesen werden kann (vgl. die 12 Stämme und der Tierkreis S. 250 f.), und auch der astrale Ursprung der ägyptischen Tieridole an ganz bezeichnenden Beispielen aufgezeigt worden ist (AJeremias, Im Kampf um den alten Orient 1), kann die Ableitung aus Totemismus nicht mehr aufrecht erhalten werden [J].

S. 117. Betreffend die Bezeichnung Jahves als Ba'al darf natürlich nicht vergessen werden, dass Ba'al kein Eigenname ist, sondern dasselbe besagen will, wie *'adôn*; Jahve ist der Ba'l (= Herr) Israels; vgl. Hos 2 18.

S. 117. Zu den alten ausserisraelitischen Namen mit *jahve* vgl. auch den Stadtnamen *Bit-jâ* bei Thutmosis III; vgl. WMMüller, Asien 312 [M].

S. 118 Anm. 2. Ja'ḳob findet sich schon in fremden Namen der Hyksoszeit in Aegypten. Dagegen stimmt bei dem angeblichen Joseph-el der Zischlaut nicht; es ist wohl als *jescheb-el* zu erklären [M].

S. 119. Die Beschneidung ist bei den Aegyptern schon prähistorisch. Die jetzt in WMMüller, Egyptological Researches Tafel 106 abgebildete Beschneidungsszene aus der 6. ägypt. Dynastie bezeugt Beschneidung beim Eintritt der Pubertät. Merkwürdig ist, dass das A. T. gänzlich über die im alten Aegypten wie in Arabien geübte Mädchenbeschneidung schweigt, die doch schwerlich ganz unbekannt sein konnte [M].

Die Beschneidung gehört jedenfalls in den für die ganze Religion grundlegenden Gedankenkreis von der religiösen Bedeutung der Zeugung als dem Geheimnis des Lebens. Dieser ist ebenso vorhanden in der Astralreligion wie in den „kanaanäischen" Kulten. Der Unterschied liegt darin: die Astrallehre muss als Hauptpunkte der Entwicklung die Sonnenwendepunkte, d. h. Höchst- und Tiefpunkt der Ekliptik annehmen und die Tag- und Nachtgleichen sind nur Durchgangspunkte auf dem Weg des aus dem Tode (Wintersonnenwende) zum Leben und zur Herrschaft (Sommersonnenwende) aufsteigenden Gestirns. Im System ist der Nordpol der Ekliptik der Nibiru und im Norden der Herrschersitz der Gottheit; denn von da aus wird der ganze Komplex der Gestirnbewegungen dirigiert. Die „kanaanäischen" Kulte geben den Einschlag, welcher die naturmythologischen Vorgänge, Saat und Ernte, Blühen und Sterben betont. Dann werden die Tagesgleichen zu den kritischen Punkten. So bei Tammuz, Marduk und Jahve, der mit Tammuzvorstellungen zusammengebracht wird.

Dass die mit dem Geschlechtsleben zusammenhängenden Vorstellungen astral sind, geht am deutlichsten aus dem Motiv des *jâda'* hervor: 1) *jâda'* = erkennen:

Sonne und Mond sehen sich in Opposition (Vollmond), sonst sind sie trennt. Das ist die Hochzeit (s. oben Nachtrag zu S. 78); daher 2) *j* schlechtlicher Bedeutung = Vollzug der Hochzeit. Diese, die das n einleitet, birgt zugleich den Tod; daher 3) *jâda'* bringt als Wirkung den Baum der Erkenntnis ist der Baum des Todes; der Mond, wenn er die sehen, wendet sich ihr sterbend zu, bis er in der Unterwelt versinkt; Go bringt den Tod, vgl. das verschleierte Bild zu Sais. Dem astralen Vo spricht die Geschichte von der Vermählung und dem Tod des Adonis Nachtrag zu S. 78) [J].

S. 126. Z. 4 v. u. l. Ex 21 6 statt Ex 24 6.

S. 138. Charakteristisch sind die unterwürfigen Anreden der Statthalter an in den Amarnabriefen [J].

Höchste Ehrfurcht wird durch Wälzen auf dem Rücken ausgedrückt briefe, ägyptische Bilder) [M].

S. 143. Z. 17 v. u. l. *jeḳeb* statt *jekeb*.

S. 146. Ueber wandernde ägyptische Waffenschmiede s. WMMÜLLER, Asien

S. 148. Hauptkupferland des alten Orients war Cypern (Alaschia). Die Lage chaschi ist nicht sicher [M].

S. 153. Auch die Gewerbe gehören entweder dem Lichtreich oder dem Nacht Bäcker und Mundschenk in der Josephsgeschichte, der eine ist gut, der böse. Der gute Schneider gehört der Oberwelt an, der böse Schuster d welt (s. HWINCKLER, Forschungen III 409); die Schuster mausen das Led Gerber sind nicht viel besser. Die Unterweltsgottheit schützt die Diebe un Gesindel [J].

S. 159 Anm. 2. Es handelt sich natürlich nur um den scheinbaren Weg der S ebenso sind die Bewegungen der Planeten in Wirklichkeit gleichmässig, n Beobachtung lässt sie ungleichmässig erscheinen.

S. 160. Der *râḳî'a* kann um so eher als pars pro toto Himmel genannt werde der Wohnort der grossen Götter ist, an dessen oberster Grenze der sum thront. Die Unklarheit im Schöpfungsbericht wird eher ihren Grund dari dass unsere Vorstellungen darüber unklar sind, wie der himmlische *râḳî'a* Himmelsozean in ein geschlossenes Weltbild einzuordnen ist. P erzählt, babylonische Schöpfungsbericht, zuerst die Erschaffung der oberen Welt merzung des Drachenkampfs, wofür die Scheidung des Chaos in Licht und nis eintritt; darnach die Abgrenzung der himmlischen Welt durch den *râ* vom Himmelsozean ebenso umflossen und umschlossen ist, wie die Erde schen *apsû*. Aus dem irdischen *apsû*, der durch den *râkî'a* von der him Welt separiert ist, erhebt sich dann die Erde, die nicht eine Scheibe ist, dem himmlischen *râḳî'a* entsprechend ein Berg [J].

S. 162. Die zwei Obelisken am Tempeltor sind nach mehrfachen ägyptischen dazu bestimmt, dass „die Sonne zwischen ihnen aufgehe" [M].

Zu den Entsprechungen, wonach die einzelnen Länder das Himmelsbil spiegeln, vergleiche eine Inschrift aus Sidon mit der Bezeichnung der Stadt nach den Teilen des Kosmos (s. vLANDAU, MVAG 1904, 229 ff.; AJEREMIAS,

S. 163. Die Aegypter der 18. Dynastie kennen noch einige Länder östlich v auf Elam zu; im Westen wohl nur Italien, deshalb wird biblisches Tarsis = Tyrsener, Etrusker sein, wie schon mehrfach vermutet worden ist [M].

S. 164. Der Gestirndienst ist in Israel illegitim, aber davon zu unterscheiden mit den Gestirnen zusammenhängende Weltbild, in welchem die Israeliten sogut lebten, wie wir in dem unsrigen mit Kausalnexus u. s. w. als Prinzi

S. 165. Die 7 Planeten gruppieren sich in 2 + 5 oder 3 + 4, je nachdem ma und Mond, oder Sonne, Mond und Venus als die drei grossen Regenten d kreises absondert und den andern gegenüberstellt.

S. 165. Die Siebenzahl hat andrerseits engste Beziehung zu den Plejaden u grossen Siebengestirn des Bären; darum ist sie ursprünglich Unglückszahl. deutlichsten in der ägyptischen Mythologie [M].

S. 167. Die doppelte Fünferwoche, die Dekade, ist in Aegypten die Norm. — ägyptischen Wandelkalender ohne Schaltung lässt sich kaum ein fester J fang bestimmen. Man kennt daneben allerdings andere astronomisch feste A zeiten, aber ohne sie praktisch zu gebrauchen [M].

S. 167. Für den Anfang des Jahres handelt es sich genauer um das Zusamme von Sonne und Vollmond an einem der 4 Weltenpunkte [J]. Es ist Aufg Kalenders, den Ausgleich von Sonnenlaufbahn und Mondlaufbahn für die Z nung zu schaffen.

S. 168. Das Jahr beginnt (unter der Herrschaft des Mondes) im Herbst, gen

Vollmond der Herbsttagesgleiche, weil dies der Punkt der aufsteigenden Siegeslaufbahn des Vollmondes ist, gerade so wie die Frühjahrstagesgleiche für die Sonne. Der Vollmond hat dann den ihm als Herrscher gebührenden Platz am Himmel, wenn die zu ihm in Opposition stehende Sonne am Tiefpunkt der Ekliptik steht, also am Vollmond der Wintersonnenwende. Es ist deshalb auch die Bemerkung „abnehmender Mond entsprechend der absteigenden Sonne" auf S. 169 Z. 12 v. o. irreleitend. Der Mond als herrschende Gottheit ist immer der Vollmond, und deshalb muss in einem Jahr, dessen Anfang der Mond bestimmt, der Monat mit dem Vollmond beginnen. Andererseits entspricht allerdings der Mond im Monatslauf der Sonne im Jahreslauf und stellt wie diese den Kreislauf von Leben und Tod dar. Das Herausgehen der Neumondsichel aus der Sonne ist das Auferstehen aus der Unterwelt, entspricht also der Wintersonnenwende (Weihnachten, Geburtsfest des Götterkindes). Bei Jahresanfang am Neumond im Frühling verbindet sich diese Vorstellung mit der anderen von der Frühjahrssonne (vgl. Nachtrag zu S. 119).

S. 170. Die Beziehung der siebentägigen Woche zum Mond als Zeit einer Mondphase findet sich schon im babylonischen Schöpfungsepos (V. Tafel):

> Monatsweise, unaufhörlich aus der (dunkeln) Mondscheibe komm heraus ....
> Strahle mit den Hörnern, zu bestimmen sechs Tage.
> Am siebenten Tag hälfte die Scheibe
> Am 14. Tag sollst du erreichen die Hälfte (des Laufs) allmonatlich [= Vollmond] ...
> Am 21. Tag dem Wege der Sonne nähere dich ......

(vgl. HWINCKLER AO VIII, 1, 33).

S. 173. Ein doppeltes 'ajin hatten die Aegypter nicht [M].

S. 175. Die älteste sicher datierbare Spur der Buchstabenschrift liegt in dem halbaramäischen Original der Schoschenkliste vor, nach 950 v. Chr. Vgl. WMMÜLLER Asien 169 [M].

S. 177. Z. 3 v. o. l. *limu* statt *bimmu*.

S. 183. Zur Schreibkunst in Kanaan vergleiche den Namen Kirjat Sopher (so LXX), d. h. der Registrierplatz, auf irgend eine Provinzialverwaltung eines grösseren Reichs deutend; vgl. WMMÜLLER Asien 174 [M].

S. 185. Jeremias Schrift war wohl aus Leder, weil sie zerschnitten wurde; Papyrus konnte man leichter mit den Händen zerreissen als unser Papier. Leder ist das Material für wertvollere Schriftstücke [M].

S. 185. *Ḳeset* ist nicht eigentlich das spätere Schreibzeug, sondern eine hölzerne Palette mit hineingesteckten Rohrfedern und mit zwei Vertiefungen voll trockener Farbe; nach Anfeuchtung derselben wird ein Tintenfass daraus. Es ist aus Aegypten entlehnt, wo diese Schreiberpalette *gest(j)* hiess. Vergl. Orient. Lit.Ztg. III 49 [M].

S. 186. In Aegypten sind Arzt und Beschwörer eine Person [M].

S. 186. Zur Regelung des Lohnes des Arztes bei Hammurabi vergleiche auch die ihm auferlegte schwere Verantwortung bei Operationen, die missglücken. Der Arzt wird dafür schwer bestraft (Cod. Hammur. § 218 ff.).

S. 190. Z. 16 v. o. l. 6 Ellen sind eine Ruthe.

S. 191. Z. 11 v. o. l. *bêt s̱eʾâ* statt *seʾâ*.

S. 196. Z. 3 v. o. l. Ex 21 ss statt Ex 21; 32.

S. 198. Z. 2 v. u. l. *schekel hakkôdesch* statt *hakkôdesch*.

S. 199. Z. 11 v. u. l. 5 statt 2 als Nummer des Abschnitts.

S. 199. Z. 9 v. u. l. *'adarkônîm* statt *adarkônîm*.

S. 212. Z. 7 v. u. l. *'âlâh* statt *'âlâht*.

S. 213. Z. 3 v. u. l. Schulterstücke statt Schulterstücke.

S. 221 und 222. Die Astarte Abb. 132 ist allerdings stark ägyptisierend, in Kopfputz und Emblemen; doch ist im Auge zu halten, dass der Typus (Virgo, Hydra und Spica haltend, meist auf Leo stehend) ursprünglich von Babylon kam [M].

S. 227. Die altägyptische Kunst kennt z. B. die fortlaufende Spirale (vgl. Abb. 152) noch nicht; sie taucht im mittleren Reich (nach 2000 v. Chr.) auf und kommt sicher von aussen. Ob sie direkt auf die mykenische Kultur zurückgeht, oder ob die Phönizier dabei die Vermittler gespielt haben, können wir jetzt noch nicht sagen. Die syrische Kunst um 1500 v. Chr. ist jedenfalls voll von jenen geometrischen Ornamenten in einer keineswegs nach Aegypten deutenden Weise [M].

S. 227 Abb. 148. Der Löwe auf dem Skarabäus ist unägyptisch, wohl syrische Arbeit [M].

S. 227. Die geflügelte Sonnenscheibe ist immerhin ursprünglich ägyptisch, aber in ausserordentlich früher Zeit nach Syrien gekommen, vgl. das Gottessymbol der Stadt Assur. Im allgemeinen hat Aegypten durch seine Kunst einen stärkeren Einfluss auf Asien (und Europa) ausgeübt, als auf irgend eine andere Weise [M].

S. 230. Wenn von einer „phönizischen Periode“ die Rede ist, so soll damit nicht gesagt sein, dass die Phönizier selbständig irgend welche Kunstmotive entwickelt haben; sie haben solche nur überall geborgt.
S. 231. Ob der ägäische Einfluss durch Phönizien vermittelt wurde, erscheint fraglich; er mag direkt über die Häfen Palästinas gehen. Sollte nicht die Philistereinwanderung um 1200 v. Chr. ein mächtiger Faktor gewesen sein? [M].
S. 233. Z. 4 v. o. streiche „und“.
S. 234. Z. 9 v. u. l. Bedeutung statt Deutung.
S. 236. Die Linse, die als *'âdôm* bezeichnet wird, ist tatsächlich in manchen orientalischen Arten dunkelrot [M].
S. 238. Die Aegypter bilden grosse stehende, harfenähnliche Leierformen als syrisch ab [M].
S. 239. Zu beachten ist, dass, wie die Abbildung zeigt, die Harfe von Telloh kultisches Gerät ist [J].
S. 240. Das angebliche ägyptische Wort *nfr* „Laute“ gibt es gar nicht; man hat es irrtümlicher Weise aus einer Hieroglyphe erschlossen, die gar keine Laute vorstellt; vgl. WMMüller, Egyptological Researches I 15 [M].
S. 246. Z. 20 v. o. l. ***haschsch*minit*** statt ***hasschᵉminit***.
S. 254. Zur Stellung des Königs vergleiche auch die Belehnung mit Ring und Stab, den umfassenden Symbolen der Weltherrschaft, wie sie auf der Hammurabistele dargestellt ist [J].
S. 261. Z. 15 v. u. l. ***schôṭêr*** statt ***schôtêr***.
S. 261. Z. 13 v. u. l. Dupsar statt Duspar.
S. 277. Z. 22 v. u. l. II Sam 21 9 f. statt Sam 21 9 f.
S. 282. Z. 9 u. 10 v. o. (Sodomiterei) von Z. 10 gehört herauf auf Z. 9 hinter Knabenschande.
S. 307. Z. 8 v. u. l. Mi 3 5 statt Mt 3 5.
S. 309 ff. Bei der Literaturangabe zu § 59 trage nach: AJeremias ATAO² 434—446, über die Stiftshütte und die heilige Lade handelnd. Der Verfasser kommt zu demselben Resultat, dass die Lade in Israel der Thron Jahves ist, und ihr Inhalt, die Tafeln des Bundes, den babylonischen Schicksalstafeln entsprechen, welche in einer Art Monstranz auf dem Götterschiff bei den Prozessionen gefahren werden. Die Bedeutung der Lade im alten Mythus ist genauer die, dass in dem Kasten (Isisschiff, Sintflutarche) der Erlösergott geborgen wird. Der Gerettete entsteigt dem Kasten und der Kasten wird zum Thron, auf dem der Bringer des Weltenfrühlings thront, nachdem er die Winter-Unterwelts-Wasser durchlaufen hat.
S. 311. Wichtig und die Auffassung bestätigend ist das im Jahrbuch des archäol. Instituts in Jerusalem II Tafel 1 veröffentlichte Siegel des Elischama' ben Gedaljahu, welches ein Jahvebild auf einem von Lebensbäumen flankierten Götterschiff zeigt [J].
S. 312. Zur Literaturangabe bei § 61 trage nach: FrJeremias, Semitische Völker in Vorderasien in: Lehrbuch der Religionsgeschichte, herausgeg. von PDChantepie de la Saussaye, I 246—383; darin vgl. bes. §§ 24 ff. Kanaanäer, Syrer und Phönizier, wo zum ersten Male eine Darstellung der kanaanitischen Religion auf Grund der neuen Funde und der Erkenntnis vom geistigen Zusammenhang des Orients gegeben ist.
S. 313. Z. 2 v. u. setze hinter Gilgal ein Komma statt des Punktes.
S. 319. Bei einem wiederholten Besuch von Petra habe ich mich neuerdings davon überzeugt — worauf mich FrJeremias schon früher aufmerksam machte —, dass die beiden grossen Masseben nicht direkt mit dem grossen Heiligtum auf der Höhe des Berggipfels zusammengehören, als die Masseben, die für diesen Altar errichtet worden wären. Das ist schon durch die gegenseitige Lage ausgeschlossen: die Masseben liegen viel tiefer und sind vom Opferplatz aus kaum sichtbar; sie sind nach Norden orientiert (d. h. sie stehen genau in der Ost-Westlinie), während der Altar nach Westen orientiert ist und auf den Gipfel des Berges Hor, der das Aaronsgrab trägt, schaut.
S. 326. Bei Abb. 242 fehlt die Unterschrift: Brettbild der Astarte aus Gezer. Aus PEF Quart. Statements.
S. 328. Z. 18 v. u. l. wie Leben so Weisheit statt die Weisheit.
S. 331. Z. 11 v. u. l. *Kittu* statt *Kitten*.
S. 333. Z. 16 v. u. l. an den ursprünglich kanaanitischen statt an diesen ursprünglich u. s. w.
S. 347. Z. 20 v. o. l. ***nâsâ'*** statt ***nasa***.
S. 347. Der Zierrat des Orakelephod hat wohl, wie noch beim hohepriesterlichen Kleid sichtbar, den Kosmos symbolisch abgebildet [J].
S. 348. Urim und Tummim sind jetzt durch AJeremias ATAO² 371. 349 f. und HWinck-

LER Forschungen III 420 f. etwas aufgeklärt. Sie versinnbildlichen die beiden Kreislaufhälften: Licht und Finsternis, Leben und Tod, Ja und Nein. Urim = Licht (*'ôr*) = Vollmond = Oberwelt; Tummim (*tâm* = Vollendung, Motiv der Sonne) = Sonne = Unterwelt. Auf der Brust getragen (beim hohepriesterlichen Gewand) entsprechen sie den babylonischen Schicksalstafeln, die Marduk verliehen werden und die auch er auf der Brust trägt. Fraglich bleibt dann nur ihr Verhältnis zu den Schicksalstafeln in der Lade (s. S. 312). Es ist doch wohl nicht zufällig, dass seit Salomo das Ephodorakel nicht mehr erwähnt wird. Ob von da ab die Schicksalstafeln des Jahvismus in die Lade kamen? Später als es keine Lade mehr gab, gab es wieder Urim und Tummim in der Orakeltasche des Hohepriesters.

S. 351. Z. 11 v. o. l. *n*ᵉ*tînîm* statt *netinim*.

S. 360. Zu der Bezeichnung „Hundegeld" für den Verdienst der männlichen Prostituierten vergleiche die phönizischen *k*ᵉ*lâbîm* „Hunde" und Apoc 22 15 [J].

S. 371. Z. 4 v. o. l. *kôpher* statt *kôfer*.

S. 396. Die Prozession ist Nachbildung des Gestirnlaufs (z. B. der Sonne) durch den Tierkreis (Prozessionsstrasse, s. S. 323), entweder bis zur Kulmination (Nibiru) in der Sommersonnenwende — dies die astronomische Betrachtung — oder bis zum Antritt des aufwärts gehenden Laufs im Aequinoctium nach Ueberwindung des Drachen und Hervorgehen aus der Wasserflut — das die naturmythologische („kanaanäische") Betrachtung. Das Neujahrsfest ist die Inthronisation des Gottes und daher auch der Tag, wo die babylonischen Könige „Marduks Hände ergreifen", d. h. die Mardukstatue auf der Prozession führen, und sich so als rechtmässige Inhaber des Thrones von Gottes Gnaden legitimieren. Vergl. das Einholen der Lade durch David und die Wut der Saulidin Michal, die auf den Verlust des Königtums ihres Vaters und dessen Uebergang an David geht [J].

S. 403. Warum das Tempelweihfest Chanuka (= Chenok-Fest) heisst, wird klar, wenn man sich vergegenwärtigt, wie Henoch mit den 365 Lebensjahren eine Sonnengestalt ist; vgl. HWINCKLER, Krit. Schriften IV 64 und AJEREMIAS, ATAO² 221 [J].

S. 405. Die zugrundeliegende Anschauung ist wohl die Zweiteilung des Kosmos in Lichtwelt (Oberwelt) und Unterwelt. Babylonisch ist *kuduššu* = *ellu*, glänzend rein. Alles Unreine im eigentlichen und übertragenen Sinn gehört zur Unterwelt, dem Ort der Dämonen, des Zaubers, der Krankheiten [J].

S. 405. Zur Vorstellung Palästina = heiliges Land vergleiche das Abbild im Kleinen, das Lager des Volks und seine Ordnung: was ausserhalb des Lagers ist, ist unreines Gebiet [J].

S. 406. Auch bei den Babyloniern verunreinigt die Berührung von Toten, wie von geschlechtlich Unreinen vgl. AJEREMIAS, ATAO² 432 [J].

S. 406. In Aegypten gehen der ausgebildete Totenkult und die Scheu vor dem unreinen Leichnam noch neben einander her. Ich vermute, dass die Mumisierung, über deren religiösen Zweck die Texte gänzlich schweigen und die durch unbeweisbare Hypothesen von der Bewahrung eines Wohnplatzes für die Seele nicht erklärt wird, ein Versuch ist, beide Tendenzen auszugleichen, und glaube Andeutungen in den Ritualtexten zu finden [M].

S. 407. Zu den geschlechtlichen Unreinheiten vergleiche das oben, Nachtrag zu S. 119 über *jâda'* und den Zusammenhang von geschlechtlichem Erkennen und Tod gesagte [J].

S. 407. Die Unreinheit der Menstruierenden ist in Aegypten so gross, dass sie sich auf den Ehemann während der Dauer der Periode überträgt [M].

S. 408. Das Verbot des Schweinefleisches entwickelt sich in Aegypten in einer noch nicht ganz durchsichtigen Weise so, dass wir das Verbot in der israelitischen Religion als eng damit verbunden ansehen dürfen. Die ältesten Aegypter, die z. B. in der 5. und 6. Dynastie Hyänenbraten als Delikatesse betrachteten, scheinen kaum allgemeine Speiseverbote gehabt zu haben; die lokalen Tabus der einzelnen Gaue mögen wohl auf uralte Zeit zurückgehen, obwohl sie erst in ganz späten Texten bezeugt sind [M].

S. 409. Der gelbrote Wildesel wird verhältnismässig spät das Tier Typhons, als die ursprüngliche Bedeutung des geheimnisvollen Typhontieres (noch unbestimmt, welches Tier es war; man hat Okapi, Springmaus etc. verglichen) längst vergessen war. Doch ist dieses „spät" für die Jahvereligion immerhin noch früh genug zu verstehen [M].



Unter Zugrundelegung der Zimmermann'schen Terrainkarte entworfen von J. Benzinger.






3 2044 023 365 398



